كتاب النفس

لأرسطوطاليس

ترجمة

د. أحمد فؤاد الأهواني

مراجعة

الأب جورج شحاتة قنواتي

الكتاب: كتاب النفس

الكاتب: أرسطوطاليس

ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني

مراجعة: الأب جورج شحاتة قنواتي

الطبعة: ٢٠٢٢

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة - جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

أرسطوطاليس

كتاب النفس / أرسطوطاليس, ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاتة قنواتي – الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٥٢ ص، ١٨*٢١ سم.

الترقيم الدولى: ٦ – ٥٦١ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ١٤٣٩٠ / ٢٠٢٢

كتاب النفس

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

مقدمة

لا يزال أرسطو بعد ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان راسخاً كالطود الشامخ. ومما لا نزاع فيه أنه يقتسم مع أستاذه صاحب الأكاديمية الفلسفة حتى اليوم. ولا يستطيع أحد أن يفهم فلسفة المعاصرين حق الفهم إذا لم يكن على إلمام بفلسفة أفلاطون والمشائين.

وقد فطنت الشعوب الحية إلى ذلك فنقلت كتبهما إلى اللغات الحديثة، فهناك تراجم ألمانية وإنجليزية وفرنسية وإيطالية لجميع محاورات أفلاطون وسائر كتب أرسطو. بل كثيراً ما نجد عدة ترجمات لهذه الكتب في اللغة الواحدة، مما يدل على عناية القوم بالتحقيق والتدقيق، كما يدل ذلك على منزلة هذه المؤلفات وعظيم قيمتها في تاريخ الفلسفة.

وإذ كانت مصر قد أخذت ترتقي سلم الحضارة بخطوات واسعة في نهضتها الحديثة، فقد فطن المشتغلون بالفلسفة إلى وجوب نقل هذه الأمهات الخالدة، وتصدر الحركة معالي أحمد لطفي السيد باشا فترجم من كتب أرسطو الطبيعة، والكون والفساد، والأخلاق، والسياسة.

وكتاب النفسي الذي نقدمه في ترجمته العربية يضاف إلى تلك السلسلة التي بدأها أستاذنا الجليل.

ولم أتوجه إلى نقل هذا الكتاب عن عمد وقصد. ذلك أنني مشتغل منذ عهد بعيد بتحقيق كتاب النفس لابن رشد مما لخصه عن

أرسطوطاليس. ولما شرعت في التعليق على رسالة أبي الوليد المخطوطة، رأيت أنني في حاجة متصلة إلى الرجوع إلى كتاب النفس لأرسطو، كي أوازن بين الأصل والتلخيص، حتى أتبين مواضع المطابقة ومواطن الخلاف. ووجدت أن الرجوع إلى ترجمة عربية لأصل كتاب أرسطو أقرب منالاً، وأكرم للغة العربية وأشد إجلالاً، مع. ما في ذلك من إحياء المجد الحضارة العربية، واستئناف لنهضة الإسلام بعد ركود واستسلام. ومما يشد أزر هذه النهضة ويشعل نارها أن يتيسر لأهل العروبة الاطلاع على كنوز الفكر الغربي باللسان العربي، لأن تعلم جميع أفراد الشعب لغات أجنبية مطلب غير معقول، وإغفال النقل فيه إبعاد للثقافة وحرمان محتوم.

نحن إذن نصعد الطريق من حيث يجب أن يبدأ الصعود. وهذا ما فعلته جميع الأمم الحديثة الحية التي نهضت، وقد كانت كتب أرسطو منقولة عندهم إلى اللاتينية، أما عن ترجمات عربية، وإما عن الأصل اليوناني، ومع ذلك نقلوا كتبه إلى اللغات الحديثة لتكون أقرب منالاً.

وهكذا فعل العرب في صدر حضارتهم، فترجموا كتب أرسطو.

فنحن نقرأ في الفهرست لابن النديم، وفي إخبار الحكماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي عند الكلام على كتب أرسطو أنه "ثلاث مقالات، نقله حنين إلى السرياني تاماً.

ونقله إسحاق إلا شيئاً يسيراً.

ثم نقله إسحاق نقلاً ثانياً جود فيه.

وشرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره المقالة الأولى في مقالتين والثانية

في مقالتين، والثالثة في ثلاث مقالات.

وللامقبذورس تفسير جيد.

ويوجد تفسير جيد ينسب إلى سنبلقيوس سرياني. وعمله أيضاً أثاوالس، وقد يوجد عربياً.

وللإسكندر تلخيصه نحو مائة ورقة.

ولابن البطريق جوامع هذا الكتاب.

وإن إسحاق نقل ما حرره ثامسطيوس إلى العربية من نسخة رديئة ثم أصلحه بعد ثلاثين سنة بالمقابلة إلى نسخة جيدة".

فنحن لا نجد في هذا النص أن أحدا نقل كتاب النفس كاملاً إلى اللغة العربية بل نقله حنين إلى السريانية، وقد نفهم من أن إسحاق نقله إلا شيئاً يسيراً أن هذا النقل كان من السريانية إلى العربية على سبيل التأويل. وإنما الذي يوجد بالعربية تفسير سمبلقيوس، بل لم يجزم بوجود هذه الترجمة، وإن إسحاق نقل ما حرره ثامسطيوس، وأصلحه بعد ذلك. ولا نستطيع الفصل في هذه القضية إلا إذا نظرنا في التراجم العربية القديمة مع موازنتها بالأصل اليوناني كي نتبين هل الموجود مطابق للأصل أم أنه مأخوذ عن المفسرين.

إلا أن هذه التراجم قد فقدت مع الأسف الشديد. وفي مكتبة الإسكوريال نسخة مخطوطة يقال إنها تلخيص كتاب النفس لحنين بن إسحاق. وهذه النسخة تلخيص لا ترجمة كما يتبين من النظر إلى افتتاحها حيث يقول صاحبها وهو مجهول "هذا ما ذكر الفيلسوف في كتاب النفس

ترجمناه كلاماً تاماً، وذكرنا في كل باب جمل ما رد به على من خالف قوله، وكيف ترقى إلى صفة النفس الناطقة. فكان الذي ابتدأ به في كتابه هذا أن رد على الذين قالوا إن النفس إنما اتحدت من قبل اختلاط بعض الأسطقسات ببعض بقدر ما....".

وكنا نود أن نرى تفسير ابن رشد لهذا الكتاب، وهو المعروف بالشرح الأكبر، فقد ذكره رينان في كتابه عن ابن رشد، ولكن النار أكلت هذه المخطوطة مع ما أكلته من كتب أخرى عند حريق مكتبة الإسكوريال: ولم يبق في أيدينا إلا الشرح الأصفر أو التلخيص، وفيه يمزج ابن رشد آراءه الخاصة بآراء أرسطو. ولو بقي لنا الشرح الأكبر لوجدنا فيه الترجمة الكاملة، كما هي عادة أبي الوليد في تقديم فقرات من ترجمة حنين أو غيره، ثم يفسر النص بعد ذلك.

ولو أن ترجمة حنين وصلت إلينا لكان من حق المسلم أن ينقل أرسطو نقلاً جديداً. ولقد عثر صديقي الأب قنوات أخيراً على نسخة خطية في إسطنبول، وسوف يتحدث عنها فيما بعد. وكنا قد أنجزنا الطبع، فلم نجد بأساً فيما فعلناه.

* * *

وكتاب النفس من أهم كتب أرسطو، لأنه ظل عماد علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر، ولأنه يبسط فيه النهج الواجب اتباعه في علم النفس، كما يعرض خلاصة مذهبه العام في المادة والصورة، إلى جانب أنه يعد البحث في النفس من مباحث العالم الطبيعي.

يقول تريكو في مقدمته "كتاب النفس من أهم مؤلفات أرسطو، وقد بقي الأساس الذي يعتمد عليه علم النفس الكلاسيكي". وفي ذلك يعلق هاملان بقوله:

[يلعب كتاب النفس في دراسة الكائنات الحية دوراً يشبه تمام الشبه الدور الذي يلعبه السماع الطبيعي في درس الموجودات الطبيعية على العموم(١)]. ونستطيع مع ذلك أن نعد كتاب النفس داخلاً في مجموعة الكتب الطبيعية، ذلك أن النفس صورة الجسم، وهي من هذا الوجه تماثل تعريف [الفطوسة] فهي داخلة في المحسوس كما تتحقق صورة الأجسام الطبيعية في الهيولي.

وبذلك تبدو النظرية العامة للحياة، وهي الغرض من الكتاب، كأنها تتوج سائر فلسفه الطبيعة.. وهذا هو وجه أهمية كتاب النفس".

وعندنا أن المقالة الأولى من هذا الكتاب بالغة الأهمية من الناحية التاريخية لأن أرسطو يعرض مذاهب القدماء مثل طاليس وديمقريطس وهرقليطس وأفلاطون وغيرهم، كي يدحضها ويمهد لمذهبه. وحيث أن كثيراً من آراء الفلاسفة قبل سقراط قد فقدت، فإن ما ذكره أرسطو عنهم يعد مصدراً يعول عليه إلى حد كبير.

* * *

وليس كتاب النفس هو الكتاب الوحيد الذي أودع فيه أرسطو جميع آرائه البسيكولوجية، ولكنه أهمها وأعظمها. وهو يشمل ثلاث مقالات

(1) Hamelin, Le Système d'Aristote, p 353.

الأولى في مذاهب القدماء الرئيسية، والثانية في تعريف النفس حسب مذهب أرسطو وفي مسوغات هذا التعريف مع الكلام في القوى الحساسة. والثالثة في الحس المشترك والتخيل والتفكير والنزوع.

وكثيراً ما يشير أرسطو في خلال هذا الكتاب إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات الأخرى النفسية في كتب أخرى، هي التي جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى **Parva Naturalia**، وعلى رأسها كتاب "الحس والمحسوس" الذي يبسط القول في البصر والسمع والشم والذوق والأمس مما أجمله في كتاب النفس. ثم "في الذكر والتذكر"، يقرر فيه قوانين تداعى المعاني وترابطها. ثم ثلاثة كتب تتعلق بالنوم والأحلام، وهي المعروفة باسم "في النوم واليقظة" و"في الأحلام" و"في تعبير الرؤيا" ويأتي بعد ذلك عدة كتب هي إلى الفسيولوجيا أقرب منها إلى البسيكولوجيا، وهي "في طول العمر وقصره" و"في الحياة والموت" و"في التنفس.

ويقسم روبان[١] مؤلفات أرسطو الطبيعية إلى ثلاثة أقسام: في الطبيعة بوجه عام، وفي عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر، وفي البيولوجيا أو علم الحياة، ويجمل كتاب النفس على رأس هذه الكتب البيولوجية. وإلى هذا الرأي يذهب تيلور[٢] حيث يتكلم عن علم النفس بعد الفصل الخاص عن علم الحياة، ثم يقول إننا كي نفهم كتب النفس التي دونها أرسطو يجب أن نأخذ في بالنا مسألتين: الأولى أن لفظ النفس (**Psyche**) يعني في اليونانية شيئاً قريباً من لفظ "الشعور **Consciousness**" الذي نستعمله

---

(1) Robin, Aristote. Paris 1944 p. 16- 19.
(2) Taylor (A.E), Aristotle 1945 p. 108- 122.

اليوم. وأنهم كانوا يعنون بالنفس ظواهر التغذي والنمو والتحرك. وأن "النفس" في لغة جمهور اليونانيين كانت أدنى إلى الدلالة على "الحياة" منها إلى الدلالة على "النفس" كما نفهم اليوم: أما في الفلسفة اليونانية فإن كتاباً يؤلف في النفس فإنه يدل على ما يجب أن نسميه "مبدأ الحياة".

على أن هناك وجهاً آخر لإلحاق هذا الكتاب بالكتب الطبيعية، أو بالعلم للطبيعي، فقد درج شراح أرسطو على ترتيب كتبه وتبويبها على نحو خاص، فوضعوا المنطقية أولاً، ثم الطبيعية وألحقوا بها كتاب النفس والطبيعيات الصغرى، ثم الفلسفة الأولى، ولذلك سميت ما بعد الطبيعة. ويحدثنا أرسطو في افتتاح هذا الكتاب أنه يريد أن يضع "تاريخاً" (**Istoria**)[١] للنفس. وقد ترجمنا هذا اللفظ بقولنا "دراسة النفس" لأن مفهوم التاريخ كما نعرف الآن يختلف عن المفهوم الذي كان يعنيه أرسطو. فهو يقصد وصف أو جمع المشاهدات التي تنتهي بتكوين العلم. بل لقد صرح أرسطو في عنوان أحد كتبه بذلك وهو التاريخ الطبيعي للحيوانات[٢] . **Istorial peri zoon. Historia animalium**.

ومن الواضح أن أرسطو يحمل دراسة النفس جزءاً من العلم الطبيعي وذلك في قوله: ويبدو أيضاً أن دراسة النفس تعين على دراسة الحقيقة الكاملة وبخاصة علم الطبيعة لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي.

---

(1) Wallace, Aristotle's Psychology, Cambridge 1882. Introduction p. xxiv.

(2) Hicks, de Anima Cambridge 1907 p. 175.

ولما شرعت في ترجمة كتاب النفس لأرسطو، كانت عبارات ابن رشد في تلخيصه لذلك الكتاب كأنها مرتسمة في صفحة ذهني، ولذلك كان الأسلوب أقرب إلى ابن رشد منه إلى ابن سينا أو حنين.

ثم جعلت ترجمة تريكو الفرنسية الأساس الذي اعتمدت عليه، ونظرت إلى جانبها في ترجمة هكس، وعدلت عن سائر التراجم السابقة. وقد أخذت بترجمة ترجمة هكس كلما وجدت النص في تريكو غامضاً.

وبعد أن انتهيت من إعداد الترجمة، كاشفت صديقي الأب قنواتي أن يراجعها على الأصل اليوناني، لأن معرفتي بهذه اللغة لا تتعدى بعض الألفاظ والمصطلحات، فاجتمعت وإياه للمراجعة والمقابلة في جلسات كثيرة، حتى أصلحنا الترجمة، وأصبحت أقرب إلى الصحة والكمال.

وأترك لصديقي أن يتم الحديث عن الترجمة.

أحمد فؤاد الأهواني

الترجمة

إن ترجمة أمهات الكتب إلى اللغة العربية من أجل الأعمال التي يستطيع أن يقوم بها الذين يشتغلون بنشر الثقافة في أقطارنا. فالعلم ليس حكراً للغة من اللغات. أو لأمة من الأمم، بل هو مال مشترك يجب أن يكون في متناول كل من يريد الوصول إليه والتزود به. ولقد شعر تماماً بهذه الحقيقة أئمة المفكرين في عصر النهضة أيام العباسيين، فشيدوا بيوت الحكمة، وكلفوا علماء القلم بنقل روائع العلم والآداب إلى لغة الضاد.

ومن الطبيعي أن يكون أرسطو قد نال حظاً وافراً من هذا الاهتمام، إذ هو الأستاذ الأول، ومن أكبر فلاسفة العالم بلا نزاع. وقد أشار صديقي الأستاذ الإهواني إلى مكانة هذا الفيلسوف من الفكر الإنساني، وإلى حاجتنا في اللغة العربية إلى كتابه "في النفس" الذي كان محور البحوث النفسية على ممر القرون: وعند ما عزم الدكتور الأهواني على ترجمة هذا الكتاب لم يكن على علم بأنه يوجد منه ترجمة قديمة ترجع إلى إسحاق بن حنين، كما أني كنت أجهل وجودها أيضا. فباشر عمله وواصله حتى أتمه، وعملنا بعدئذ مما في مراجعة الترجمة على النص اليوناني ووضع معجم المصطلحات. وعندما كانت تطبع الملازم سافرت إلى الآستانة مع بعثة الإدارة الثقافية للجامعة العربية للبحث عن المخطوطات، وبقيت هناك ثلاثة أشهر أطوف في المكاتب وأقلب المخطوطات الخاصة بالفلسفة

وخصوصا بابن سينا. ولما عثر أحد أصدقائي، عضو نفس البعثة، الأستاذ محمَّد تويت الطنجي على ترجمة كتاب النفس لإسحاق بن حنين في مكتبة آيا صوفيا رقم ٢٤٥٠ أثار ذلك اهتمامي وأخذت أدرسه دراسة سريعة حتى يتيسر تصوير المخطوط وإرساله إلى القاهرة وهذه هي بعض البيانات الخاصة به:

يحوى المخطوط ٧١ ورقة. وحجم الورقة ١٨ × ١٥سم وحجم المنطقة المكتوبة ١٣½ × ٦½ وفي كل صفحة ١٥ سطراً. يبتدئ المخطوط هكذا:

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وصلى الله على سيدنا محمَّد وآله

هذا كتاب أرسطاطاليس ونص كلامه في النفس ترجمته إسحاق بن حنين قال: إن المعرفة بالأشياء ذوات السناء والشرف وقد يفضل بعضها بعضاً لاستقصاء النظر ولطافة المذهب. وإما لجليل فضل بعضها وأعجوبتها.

فالواجب علينا تقديم خير النفس من أجل هاتين الصورتين وذلك أن المعرفة بها قد توافق كل حق العمل بالفرع. ذلك أنها كأولية في الحيوان.

وطلبنا أن نفهم ونعل طباعها وجوهرها أولاً بعد ذلك أن نعلم".

وهذا لآخر المقالة الأولى. ثم تبتدى المقالة الثانية:

(ورقة ٢٢ ظ). "المقالة الثانية.. قد قيل ما ذكر القدماء في النفس مما أبدى إلينا منهم أيضاً أترجع كأنا مبتدئين ولزم أن نحد النفس ما هي وما

القول الجامع المستفيض منها. يزعم أن الجوهر جنس من أجناس الأشياء. وأن بعض الهيولي غير قائم بنفسه ولا مشار إليه".

(ورقة ٤٩ ظ). وأما الاشتمام إذا كان غير التألم إلا أن يكون الإشتهام الإدراك بالحس مع تصير الهواء محسوساً سريعاً. تمت المقالة الثانية من كتاب النفس لأرسطو.

المقالة الثالثة... من هذا الذي تحته قابلوه يقنع من طالب علم النفس أنه ليس حس غير حواس الخمس أعنى السمع...

[النهاية] وكذلك صار اللسان فيه ليجيب به غيره بالكلام والحديث...".

* * *

هذه ترجمة إسحاق كما ورد بالنص في أول المخطوط. ولكن أهي ترجمة عن اليونانية مباشرة أم عن السريانية؟ فنص ابن النديم في الفهرست ليس بواضح، والبت في هذا الأمر يستدعي البحث الطويل ولم يتيسر لنا بعد من الوقت الكافي ما يسمع بالحكم على الموضوع. وستعالجه فيما بعد إن شاء الله.

مهما يكن من أمر، فإن مجرد قراءة الفقرات التي أوردناها من ترجمة إسحاق، ومقارنتها بترجمتنا، يدل على الفرق الشاسع بين الترجمتين. هل لنا أن تؤثر ترجمة على أخرى ؟ الجواب عن هذا السؤال يجب، في نظري، أن نحدد تماماً موقفنا من أرسطو. فإننا نستطيع أن نعالج مؤلفاته من وجهتين: أما من الوجهة التاريخية كنصوص ترجمت إلى العربية وأثرت في الفلسفة

الإسلامية، وأدخلت مصطلحات جديدة، وإما من الوجهة الفلسفية كنصوص لها قيمتها الفلسفية بصرف النظر عن تأثيرها التاريخي واللغوي.

فإذا نظرنا إلى أرسطو من الوجهة التاريخية فلا جدال بأن ترجمة إسحاق بن حنين لها قيمة لا تعادل، وأنها هي الجديرة بأن تدرس بدقة مع المقارنة بالنص اليوناني والنص السرياني إن وجد. وهذا النوع من الدراسات– أعنى درس ترجماته القرون الوسطى للنصوص اليونانية إلى العربية– ليس وليد اليوم بل قد نال اهتمام. العاملين في هذا الميدان منذ زمن طويل. فقد درس البحاثة ريسل **Ryssel** منذ سنة. ١٨٨٠ غريغوريوس العجبي وخصص باباً كاملاً لطريقة الترجمة من اليونانية إلى السريانية. وفي سنة ١٨٩٤ درس الأستاذ بالمشترك **Baumstark** سرجيوس الرأسعيني ومترجمين سريانيين آخرين. والأستاذ مرغليوث **Margoliouth** نشر سنة ١٨٨٧ كتاب الشعر لأرسطو[١] وقد علق عليه مطولاً الأستاذ تكاتش **Tkatsch**[٢]. وقد نشر الأستاذ زنكر **Zenker**[٣] مقولات أرسطو وترجمة إسحاق بن حنين سنة ١٨٤٦ وبولك **Pollak**[٤] كتاب العبارة. كما أن الأستاذ عبد الرحمن بدوى نشر أخيراً الجزء الأول من منطق أرسطو.

(1) D. S. Margoliouth, Analecta Orientalia ad Poeticam Aristotelicam London 1887.

(2) J, Tkatsch, Die arab. Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechische Textes.

(3) J. T. Zenker, Aristotelis Categoriae graece cum versione Arabica Isaaci Honeini filii et variis lectionibus textus graeci e versione arabica ductis, Lipsiae, 1846.

(4) I. Pollak, Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Ueberzetzung des Ishak Ibn Honain Leipzig 1913.

وهناك علاء كثيرون اهتموا بموضوع الترجمة مثل فرلاني **Furlani** وفالزر **Walzer** وسرتن **Sarton** ورتر **Ritter** وكراوس **Kraus**. ومع أن الأب بويج **Bouyges** خصص معظم مجهوده العظيم إلى نشر نصوص فلاسفة العرب أنفسهم مثل مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة للغزالي، ورسالة في المقل للفارابي، وتهافت التهافت وتفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، إلا أنه يعطى في نفس الوقت المصطلحات اليونانية والعبرية والسريانية مما يجعل نشراته آية في التحقيق العلمي.

وللأستاذ ماسينيون **Massignon** أبحاث عديدة في الفلسفة العربية. فقد درس بوجه خاص المصطلحات الفلسفية وطريقة انتقالها من اليونانية إلى العربية بواسطة السريانية. وقد شعر شعوراً مرهفاً بخطورة الموضوع وعالجه مراراً حتى أنه كلف أحد تلاميذه الأستاذ خليل الجر بأن يكرس رسالته في الدكتوراه في البحث عن هذا الموضوع فجاءت دراسة الأستاذ الجر(١) مثالاً لهذه الدروس المقارنة. فقد بحث بحثاً علمياً دقيقاً عن طريقة الترجمة وهذا الرجوع إلى ترجمتين سريانيتين للمقولات وترجمة أخرى عربية.

هذه هي النظرة التاريخية لأرسطو. فهي ميدان قائم بذاته له قيمته حتى لو لم يكن

الفلسفة أرسطو أي قيمة في الوقت الحاضر.

أما الوجهة الفلسفية فإنها تختلف عن تلك الوجهة التاريخية لأن الغرض منها ليس درس النصوص من الوجهة اللغوية بل رائدها الأول

---

(1) Khalil Georr, Les catégories d' Aristote dans leurs versions syro-arabes, Beyrouth 1948.

الوصول إلى لب تعليم أرسطو والفهم السليم لمذهبه. فما يهمنا قبل كل شيء هو أن يكون لدينا ترجمة واضحة صحيحة التعبير سليمة التركيب فصيحة بعيدة عن المعجمة مع الإخلاص للنص الأصلي. ومن حق المترجم، بل من واجبه أن يطلع على جميع البحوث والتراجم التي وضعت لكي يصل إلى نص يقرأ ويفهم. هذا ما حاول أن يفعله في الفرنسية جوفروا سانت هلير **Geoffroy Saint- Hilaire** وروديه **Rodier** وأخيراً تريكو **Tricot** وفي الإنجليزية ولس **Wallace** وهيكس **Hicks** وفي الألمانية بوسه **Busse** ولسون **Lasson** وما قام به في اللغة العربية الأستاذ لطفي السيد باشا بالنسبة لبعض كتب أرسطو.

ولا جرم أن الوجهة الفلسفية هي التي تهم طلبة الفلسفة من حيث التثقيفه وتكوين الرأي في دراستهم الفلسفية. ولذا كان من شأن ترجمة كتاب النفس ترجمة حديثة أن تعود عليهم ببعض الفائدة.

* * *

وأخيراً أريد أن أبدى بعض الملاحظات فيما يخص الترجمة نفسها أو بالأحرى فيما يخص المقابلة بالنص اليوناني. إن الترجمة الإنجليزية لهكس والترجمة الفرنسية التريكو قيمتان مشهورتان، بل هما من أحسن التراجم الموجودة الآن. غير أن الناقل عنهما مباشرة إلى العربية– مع ابتعاد اللغتين الفرنسية والانجليزية عن العربية– يعرض نفسه، بدون أن يشعر، إلى شيء من اللبس والتحوير لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى النص اليوناني. كما أن دقة التعبير ومطابقتها كل المطابقة للنص اليوناني مما لا تكتسب إلا

بالرجوع إلى هذا النص. وأكتفي بعض أمثلة بسيطة لبيان صحة هذا القول:

كثيراً ما نجد في الترجمة الفرنسية كلمة **appartenir à** مثل ٤٠٢ و٨ حيث يقول تريكو ترجمة لأرسطو:

"... les propriétés qui s'y rattachent et dont les unes semblent être des déterminations propres de l'âme elle-même tandis que les autres appart ennent aussi... à l'animal".

أو كلة **posséder** مثل ٤١٣ ظ:

"C'est donc en vertu de ce principe que tous les êtres vivants possèdent la vie".

فإذا ترجمنا النص الأول إلى العربية فقد نقول: "على حين أن بعضها الآخر يتعلق بالحيوان أيضاً. والنص الثاني: "إنه، إذن، بناء على هذا المبدأ تملك جميع الكائنات الحية الحياة". ولكن الرجوع إلى النص اليوناني يدلنا على أن الكلمة اليونانية التي تقابل هاتين الكلمتين هي **úπápxεlv** ومعناها: توجد في. (وهي الكلمة المستعملة في القرون الوسطى. انظر كتاب خليل الجر ص ١٠٨).

وكذلك كثيراً ما يرد في الترجمة الفرنسية كلمة **en effet** (مثلاً ٤١٠ و٨) وحروف الفاء أو الواو بالعربية تترجمها تماماً عندما يعرف المترجم أن هذا التعبير الفرنسي يطابق إحدى الكلمتين γáp أو δε.

مثال آخر: يقول تريكو:

"... pour étudier les causes des propriétés des substances."

فالمترجم عن الفرنسية يقول: "لدراسة علل صفات الجواهر". ولكن إذا رجعنا إلى النص اليوناني نجد:

"Το θεωρήσαι τας αιτίας των συμβεβηκότων ταις ουσίαις"

وترجمتها الحقيقية هي: "لدراسة على أعراض الجواهر".

ومثل أخير: نجد في الترجمة الفرنسية كلية **amitié**(٤٠٨ و٢٢) فيفكر لترجمتها بكلمة الصداقة. وعندما ترجع إلى الترجمة الإنجليزية ترى هيكس يترجمها بكلمة **love** أي الحب. والرجوع إلى النص اليوناني يدلنا أن الكلمة اليونانية هي φιλα وهي تجمع بين الصداقة والحب.

ومن يريد تفاصيل عديدة ودقيقة من هذا القبيل فما عليه إلا أن يرجع إلى كتاب الأستاذ خليل الجر المذكور فهناك عدد وافر من الاصطلاحات اليونانية التي ترجمت بعبارات عربية مختلفة.

* * *

هذا وقد أشعر تماماً بما ينقص هذه الترجمة من أبحاث دقيقة ترافقها لتوضيح بعض الاصطلاحات ومقارنتها بنصوص مأخوذة من كتب أخرى لأرسطو. ولكن لم نتوخ في هذه الترجمة إلا سد ثغرة في دراسة الفلسفة اليونانية؛ أما العمل الفني الدقيق والمقارنة الطويلة العميقة فستأتي في أوانها إن شاء الله.

الأب قنواتي

الكتاب الأول

(١)

مباحث عامة تخص دراسة النفس. أهميتها، فائدتها، موضوعها

صعوبات خاصة بالمنهج[١]

كل معرفة[٢] فهي، في نظرنا، شيء حسن جليل[٣]، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى، أما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم. ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة[٤] النفس إلى المرتبة الأولى[٥]. ويبدو أيضاً أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة على الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ[٦] الحيوانات.

غرضنا في هذا البحث أن ندرس ونعرف طبيعة النفس وجوهرها أولًا، ثم اللوازم التي تتعلق بها، والتي يبدو أن بعضها أحوالها تخص النفس

---

(١) هذه المنوانات وما بعدها عن تريكو. أما المنوانات الفرعية فمن هكس. وسوف نشر بحرف "ت" إلى تريكو، وحرف "ه" إلى هكس. أما أرقام الصفحات التي تبدأ من ٤٠٢–و فعن طبعة بيكر **Bekker** الألمانية للنص اليوناني عام ١٨٣١ وهي المتداولة علمياً.

(٢) **Eidasis**– لم يستعمل أرسطو هذه اللفظة إلا مرة واحدة في هذا الموضع وهي تعني العلم **Gnos's**– بوجه عام.

(٣) في الترجمة المنسوبة لحنين بن إسحاق "أن العلم من الأشياء الجميلة الكريمة، إلى أن قال "فإن طعن طاعن فقال أن العلم بالشيء ليس بحسن ولا كريم قلنا: كل علم من العلوم خيراً كان أم شراً فهو حسن كريم".

(٤) في الأصل تاريخ. **istoria**، والمقصود الفحص عن النفس أو دراستها.

(٥) أي من بين العلوم الطبيعية [ت].

(٦) المقصود بالمبدأ هنا العلة بالمعنى العام؛ الملة الصورية والفاعلة والغائية. [ت].

بالذات، على حين أن بعضها الآخر يوجد في الحيوان أيضًا، ولكن بطريق النفس.

غير أن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر، على الإطلاق ومن كل وجه، شديد الصعوبة. ذلك أن هذا الفحص، لأنه يعم كثيرًا من الأشياء (أعني البحث عن الجوهر والماهية) فقد يظن أنه لا يوجد إلا منهج واحد ينطبق على جميع الأشياء التي نريد أن نعرف جوهرها[١]. (كما هي الحال في البرهان فيما يخص الصفات العرضية) فيكون من الواجب أن نطلب هذا المنهج. ومن جهة أخرى إذا لم يوجد منهج واحد ومشترك للبحث في الماهية، فإن عملنا يصبح أكثر صعوبة، إذ ينبغي تحديد الطريق المتبع في كل حالة. ومع ذلك إذا كان من الواضح أن هذه الطريقة هي ضرب من البرهان أو القسمة أو حتى منهج آخر، فإنه يبقى بعد ذلك مشكلات وشكوك فيما[٢] يجب أن يبدأ منه بحثنا. لأن المبادئ تختلف باختلاف الأشياء المختلفة كالحال، مثلًا، في الأعداد والسطوح.

المشكلات

ولا ريب في أنه من الضروري أولًا بيان أي جنس تقال النفس عليه؟ وما هي؟ أعني: هل هي شيء جزئي أي جوهر، أو كيف، أو كم، أو شيء آخر من المقولات التي بيناها من قبل[٣]. وأيضًا يجب أن نسأل هل هي

(١) في الواقع لا يوجد في مذهب أرسطو منهج عام لجميع العلوم، ولكن يحدد كل علم بموضوعه الخاص، ولذا كان لكل علم منهج خاص. [ت]

(٢) المقصود هنا مبادئ الحد لا البرهان أي الأجناس والفصول [ت].

(٣) انظر كتاب المقولات ٤، أ ب، ٢٥.

شيء يوجد بالقوة، أو الأولى أن توجد كمالًا أول، إذ التمييز بينهما لا يخلو من أهمية– وأيضًا يجب الفحص عن النفس هل تقبل القسمة، أو لا أجزاء لها؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أو لا؟ وإذا لم تكن من نوع واحد فهل اختلافها بالنوع أم بالجنس؟ لأن الجدل والبحث الدائرين حول النفس في الوقت الحاضر، يتعلقان فيما يبدو بالنفس الإنسانية فقط. ومن جهة أخرى يجب ألا نغفل هذه المسألة.

هل هناك تعريف واحد؟

هل حد النفس واحد– كما أن حد الحيوان واحد– أو أنه مختلف باختلاف الأنفس مثل الفرس والكلب والإنسان والإله؛ وفي هذه الحالة أما أن يكون الحيوان الكلي غير موجود، وإما أن يكون وجوده لاحقًا. وهذه المسألة تثار كذلك بالنسبة لكل محمول مشترك– وأيضًا إذا أجزنا أنه لا يوجد أنفس كثيرة بل فقط أجزاء كثيرة [في النفس الواحدة] (١)، فهل ينبغي أن نفحص أولًا النفس بأكملها أو بأجزائها المختلفة؟ ومن العسير أيضًا أن نحدد أي هذه الأجزاء يتميز تميزًا طبيعيًا عن غيره، وهل ينبغي أن نبدأ بالبحث عن الأجزاء أو عن وظائفها: مثال ذلك هل نبدأ بفعل العقل أو بالعقل، وبفعل الحس أو بقوة الحس؟ وهكذا.

أسئلة البحث:

وإذا كنا سنفحص عن الوظائف أولًا فهل ينبغي أن يسبقها البحث عما يضادها، مثال ذلك المحسوس قبل قوة الحس، والمعقول قبل العقل.

---

(١) زيادة في هكس

معيار للتعريف الجيد:

ويبدو أن العلم بالماهية لا يكون مفيدًا فحسب في دراسة علل أعراض الجواهر (كما هو الشأن في العلم الرياضي، فالعلم بالمستقيم والمنحنى أو بالخط والسطح يفيد في معرفة كم زاوية قائمة تساوي زوايا المثلث). ولكن أيضًا على العكس؛ فإن العلم بالأعراض يفيد إلى حد كبير في العلم بالماهية. لأننا إذا استطعنا أن نصف جميع أعراض الجوهر كما تظهر لنا، أو معظمها، كنا أقرب إلى حد ذلك الجوهر. ذلك لأن مبدأ كل برهان هو الماهية. ولذلك كانت الحدود التي لا تؤدي إلى العلم بالصفات، أو لا تيسر الإلمام بها، فمن الواضح أن هذه الحدود جميعها جدلية وفارغة.

وهناك مشكلة أخرى تتصل بأحوال النفس: هل نعم جميعها الكائن ذا النفس، أم أن بعضها يخص النفس ذاتها؟ والجواب عن هذا السؤال ضروري ولكنه صعب. ويبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن: مثل الغضب، والشجاعة، والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعًا من التخيل، أولًا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن/ وإذن إذا كان هناك وظائف أو أحوال للنفس لخصها وحدها، فقد يمكن أن يكون للنفس وجود بدون الجسم. وعلى العكس إذا لم يكن لها شيء من ذلك يخصها، فلن تكون النفس منفصلة عن الجسم كالحال في الخط المستقيم: فهو من حيث إنه مستقيم له صفات كثيرة كأن يماس كرة من النحاس في نقطة مع أن المستقيم المنفصل لا يستطيع أن يمسها على هذا النحو إذ لا ينفصل لأنه

يوجد دائمًا مع جسم[١]. ويبدو أن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم: كالغضب والوادعة والخوف والشفقة والإقدام، وأيضًا الفرح والحب والبغض؛ لأنه عندما تحدث هذه الأحوال يتغير الجسم، ويظهر ذلك من أنه في بعض الأحيان تحدث فينا أسباب قوية وعنيفة توجب هذه الأحوال، دون أن يعقبها تهيج أو خوف، على حين أنه في بعض الأحيان الأخرى تؤدي أسباب ضعيفة وقليلة الأثر إلى حدوث هذه الآثار، إذا كان الجسم متهيجًا، وفي حالة تشبه الغضب. وهناك دليل أكثر وضوحًا في غيبة كل سبب للخوف قد تنفعل انفعال الخوف. فإذا كان ذلك كذلك، فمن الواضح أن أحوال النفس صور حالة في الهيولي، ولذلك يجب أن ننزل هذه الأمور عند النظر في حدها على هذا النحو، كأن نقول مثلًا: إن الغضب هو حركة هذا الجسم، أو هذا الجزء من الجسم، أو هذه القوة عن هذا السبب لهذه الغاية. ولذلك كان البحث عن النفس مما يختص به عالم الطبيعة سواء فيما يتصل بالنفس كلها، أم بأحوالها التي وصفناها. وهكذا يختلف تعريف الجدلي وعالم الطبيعة لأحوال النفس؛ كالغضب مثلًا: فالجدلي مثلًا يعرفها بأنها الرغبة في الاعتداء أو ما يشبه ذلك. وعند عالم الطبيعة هي غليان الدم المحيط بالقلب، أو غليان الحار. فأحدهما ينظر إلى الهيولي، والثاني إلى الصورة أو المعنى.

لأن المعنى هو صورة الشيء، إلا أن هذا المعنى، إذا أردنا وجوده،

---

(١) في ترجمة هكس: كأن يماس كرة من النحاس في نقطة؛ ولا يترتب على ذلك بأي حال أنه يماسها على هذا النحو إذا انفصل. في الواقع إنه غير منفصل ما دام متصلًا على الدوام بجسم ما.

فيجب أن يتحقق في هيولي معينة؛ كما هو الحال في البيت، فمعنى البيت أو حده: يلجأ يحمي من أضرار الرياح والأمطار والحرارة الشديدة. ويصفه آخر بأنه حجارة وطوب وأخشاب. ويصفه ثالث بأنه الصورة المتحققة في هذه المواد لتحقيق هذه الغاية. فأي هؤلاء هو عالم الطبيعة؟ أيكون هو الذي ينظر إلى الهيولي ويغفل الصورة؟ أم ذلك الذي يعني بالصورة فقط؟ أليس هو الذي يجمع بينهما؟ وما الأمر في الآخرين(١)؟ أو أنه ليس هناك شخص يستطيع أن يدرس الأحوال التي لا تنفصل عن الهيولي حتى ولو نظر لها من حيث إنها منفصلة، إلا أن يكون هذا الشخص هو العالم الطبيعي الذي يدرس جميع الأفعال والانفعالات التي تخص جسمًا من طبيعة معينة، وهيولي من نوع معين؟ أما جميع صفات الأجسام التي لا تخصها على هذا النحو، فإن الذي يدرسها هو الرياضي. أما بالنسبة للأحوال التي لها وجود منفصل تمام الانفصال، فإن الذي يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى أو "الميتافيزيقي(٢)".

ولنعد إلى ما كنا فيه. فقد قلنا إن أحوال النفس لا تنفصل عن الهيولي الطبيعية للحيوانات، ولهذا فهي تخصها من حيث ذلك، كالشجاعة والخوف مثلًا، لا على نحو الخط والسطح [المجردين في الذهن(٣)].

---

(١) يريد ذلك الذي يحد الشيء بالهيولي فقط وذلك الذي يحده بالصورة فقط [ت].

(٢) **Protos philosophies**. كذا في الأصل اليوناني، وفي الترجمة الفرنسية الميتافيزيقي وفي الإنجليزية صاحب الفلسفة الأولى **First philosopher** أو الميتافيزيقي. والمقصود ما ذكرناه لا الفيلسوف فقط ولا الفيلسوف الأول. [الإهواني].

(٣) زيادة في ترجمة هكس.

(٢)
تاريخ مذاهب النفس

لما كنا ندرس النفس، فمن الضروري، في نفس الوقت الذي نضع فيه المسائل التي يجب أن تحل فيما بعد، أن نجمع آراء المتقدمين عنا، من الذين كانت لهم أقاويل في النفس، حتى نفيد مما أصابوه من حق، ونتجنب ما أخطئوا فيه:

ولنبدأ في فحصنا هذا بعرض ما أجمعوا عليه من الصفات التي يبدو أنها تخص النفس في الأغلب من حيث طبيعتها، وقد يبدو أن المتنفس يختلف عن غير المتنفس بصفتين أساسيتين: الحركة والإحساس. وهاتان الصفتان هما على وجه التقريب ما تقل إلينا عن القدماء فيما يختص بالنفس.

ولقد قال بعضهم: إن النفس أولًا وقبل كل شيء المحرك. وحيث إنهم ذهبوا إلى أن ما لا يتحرك لا يستطيع أن يحرك غيره، فقد اعتقدوا أن النفس من نوع الأشياء المتحركة– ولذلك قال "ديمقريطس" إن النفس نوع من النار والحرارة. فالأشكال أو الذرات التي يقول بها لا نهائية، ويسمى ذات الشكل الكروي نارًا ونفسًا. وهذه قد تشبه ما تسميه غبار الهواء الذي يبدو في أشعة الشمس النافذة من خلال النوافذ، وتجمع هذه البذور يكون فيما يذهب إليه عناصر الطبيعة بأسرها. (ونجد نفس هذه النظرية عند "لوقيبوس").

وما كان من هذه الذرات كروي الشكل فهو النفس، لأن الذرات التي

من هذا الجنس أسهل نفاذًا في جميع الأشياء، وأقدر على تحريك غيرها، ما دامت هي نفسها متحركة. ويذهب هؤلاء الفلاسفة[١] إلى أن النفس هي التي تمنح الحركة في الحيوانات. وهم لهذا السبب يجعلون التنفس الصفة الجوهرية للحياة[٢]. ذلك أن الهواء حين يضغط الأبدان، ويخرج منها الذرات الكروية التي تعطي الحركة للحيوان، لأنها نفسها لا تسكن أبدًا، يعززها من خارج ذرات من نفس النوع تنفذ إلى الجسم مع التنفس، وهذه الذرات تمنع تلك التي لا تزال داخل الحيوان من الخروج، بأن تدفع تلك التي تضغط وتكثف. ويذهب أولئك الفلاسفة أيضًا إلى أن الحيوان تطول حياته ما دام قادرًا على هذه المقاومة– ويبدو أيضًا أن مذهب الفيثاغوريين يتفق معهم في هذا الرأي.

فمنهم من قال بأن النفس هي غبار الهواء[٣]، ومنهم من قال بأنها هي التي تحرك هذا الغبار. وذكروا أن هذا الغبار يظهر لنا في حركة مستمرة حتى إذا كان السكون تامًا– ويذهب كذلك[٤] أولئك الذين يحدون النفس بأنها هي التي تحرك نفسها، إذ يبدو أن هؤلاء الفلاسفة يرون جميعًا أن الحركة أخص ما توصف به النفس، وأن كل شيء يتحرك بالنفس، ولكن النفس تتحرك بنفسها. وعلة ذلك أنهم لا يرون محركًا إلا وهو نفسه يتحرك– وكذلك "أنكساجوراس" يؤكد أن النفس هي العلة المحركة. وهذا

---

(١) يريد أصحاب مذهب الذرة.

(٢) يجعلون الحياة تقوم على التنفس (هكس)

(٣) من وحد بين النفس وغبار الهواء (هكس).

(٤) أفلاطون وزينوقراط وألقمايون (تريكو).

أيضًا هو رأي غيره من الفلاسفة- إن وجد من يقول بذلك[1]- القائلين بأن العقل هو الذي يحرك العالم. ويختلف رأي "أنكساجوراس" بعض الاختلاف عن رأس "ديمقريطس" الذي يوحد تمامًا بين النفس والعقل، لأن عنده أن الحق ما يبدو [الحواسٍ[2]]. ولذلك فإنه يوافق "هوميروس" في شعره الذي قال فيه:

ألقـــى هكتـــور أرضًـــا والعقـــل منـــه ذاهـــب.

وإذن فإن "ديمقريطس" لا يعد العقل القوة التي تعرف الحقيقة، ولكنه يوحد بين النفس والعقل. أما "أنكساجوراس" فإن رأيه أقل وضوحًا عنهما:

ففي مناسبات كثيرة يؤكد أن العقل علة الحسن[3] والنظام. وفي مواضع أخرى يوحد بين العقل والنفس، لأنه يجعل العقل في جميع الحيوانات كبيرة وصغيرة، راقية ودنيئة. إلا أنه لا يبدو أن العقل بمعنى البصر، يعم جميع الحيوانات على السواء، ولا جميع أفراد الإنسان.

وهكذا فإن جميع الفلاسفة الذين لاحظوا أن الكائن الحي يتحرك، عدوا النفس أنها أولى ما يحرك، وأما الذين وجهوا نظرهم إلى أن الكائن الحي يعرف ويدرك الموجودات،

فقد قالوا بأن النفس هي المبادئ: أما عند القائلين بعدة مبادئ فقد وحدوا بين النفس وبين هذه المبادئ، وأما عند القائلين بمبدأ واحد فالنفس

---

(١) لعله هرموتين الكلازوميني (ت)

(٢) في الأصل اليوناني ما يبدو أو يظهر، والمقصود ما يبدو للحواس، وهذه إضافة من هكس وتريكو.

(٣) الخير (هكس)، الجميل "تريكو" وفي العربية قولنا الحسن يجمع بينهما.

هي هذا المبدأ. وهكذا يذهب "أنبا دوقليس" إلى أن النفس مركبة من جميع العناصر، وأن كل عنصر منها هو أيضًا نفس. وإليك نص أقواله:

"بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء".

"وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار نعرف النار".

"وبالحب ندرك الحب، وبالبغض الحزين الشديد ندرك البغض".

ويصوغ أفلاطون في "طيماوس" على هذا النحو النفس من العناصر، إذ عنده أن الشبيه يدرك بالشبيه، وأن الأشياء (التي نعرفها[١]) تتركب من المبادئ. وأيضًا فإننا نجد في دروسه عن الفلسفة[٢] أن الحيوان بالذات[٣] يستمد من مثال الواحد بالذات، [ومن العدد اثنين[٤]] أو الطول الأولي، ومن الثلاثة وهو العرض الأولى، ومن الأربعة وهو العمق الأولى، وهكذا في سائر المثل[٥]. ولقد أوضح أفلاطون رأيه بشكل آخر فقال: العقل هو الواحد، والعلم هو الأثنان، لأنه يتجه في اتجاه واحد [نحو نهاية واحدة][٦]، والظن هو عدد السطح وهو الثلاثة، والإحساس هو عدد الحجم وهو

---

(١) إضافة من (هكس)

(٢) الغالب كما يرى (هكس) أن أرسطو يعني بذلك دروس أفلاطون السماعية في "الأكاديمية" والتي يرجح أن أرسطو وغيره من التلاميذ احتفظوا بمذكرات عنها.

(٣) في ترجمة هكس أنه نفس الحيوان غير أن تريكو يتابع التفسير اللاتيني الذي يجعل هذا الاصطلاح في فلسفة أفلاطون يعني الحيوان بالذات أو الكلي.

(٤) هذه الإضافة أي أن الطول هو الأثنان من تفسير هكس وغير موجود بالأصل وقد أثبتناه لزيادة الإيضاح.

(٥) على ما جاء في هكس.

(٦) زيادة في ترجمة تريكو.

الأربعة. فالأعداد تتوحد مع نفس المثل والمبادئ، وأنها تتركب من العناصر. ومن جهة أخرى تدرك الأشياء بعضها بالعقل، وبعضها بالعلم، وبعضها بالظن، وبعضها أخيرًا وبالإحساس. وهذه الأعداد هي في نفس الوقت مثل الأشياء. وحيث قد ظهر لهم أن النفس محركة وعالمة[١] على هذا النحو، فإن بعض الفلاسفة[٢] صاغوا النفس عن هذين المبدأين، وقالوا: إن النفس عدد يحرك نفسه، إلا أن الآراء تختلف فيما يختص بطبيعة المبادئ وعددها ويظهر الاختلاف على وجه الخصوص بين أولئك الذين يجعلونها جسمانية[٣] والذين يجعلونها لا جسمانية، ويختلف عنهما كذلك الذين يجمعون بينهما[٤] ويتخذون منهما المبادئ، ويختلفون أيضًا في عدد المبادئ: فيقول البعض بمبدأ واحد، والبعض الآخر بأكثر من مبدأ. وطبقًا لآرائهم فقد تصوروا طبيعة النفس بأن ما هو متحرك بالطبع فهو بحق من المبادئ. ولهذا ذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس نار، لأن النار ألطف العناصر وأشدها لا جسمية؛ وأيضًا فإن النار هي أول ما يتحرك ويحرك الأشياء الأخرى. ولقد أوضح ديمقريطس الأمر بطريق أليق، فبين السبب الذي من أجله تتعلق هاتان الصفتان بالنفس: فالنفس والعقل، كما يقول،

---

(١) يريد أنها علة الحركة ومصدر المعرفة.

(٢) يريد "زينوقراط" **Xenocrate** (تريكو).

(٣) الأصح أن نقول "جرمية" على اصطلاح السكندي والمعاصرين له كما في كتاب الربوبية، إلا أن المتأخرين من فلاسفة العرب كابن سينا وغيره قد عدلوا عن استعمال جرم إلى القول بالجسم.

(٤) أي يجمعون بين الجسمانية وغير الجسمانية.

شيء واحد، وهذا الشيء من الأجسام الأولية غير المنقسمة[1]، والنفس محركة بسبب لطف [ذراتها[2]] وشكل [هذه الذرات]؛ ويذهب من جهة أخرى إلى أن الشكل الكروي من بين سائر الأشكال أكثرها قبولًا للتحريك، وأن هذا هو شكل العقل والنار.

أما "أنكساجوراس" الذي يظهر أنه يعد النفس شيئًا آخر غير العقل، كما بينما فيما سبق، فإنه ينظر إليهما كأنهما طبيعة واحدة، إلا أنه يؤثر أن يضع العقل مبدأ جميع الكائنات. مهما يكن من شيء فإنه يذهب إلى أن العقل وحده، من بين سائر الموجودات، بسيط، غير ممتزج، نقي، ولكنه يرجع القوتين: أعني المعرفة والتحريك، إلى هذا المبدأ، فيما يقول: إن العقل هو الذي حرك العالم.

ويبدو أيضًا أن "طاليس" فيما يروي عنه، ذهب إلى أن النفس قوة محركة إن صح ما يروي عنه من أنه زعم بأن في حجر المغناطيس نفسًا لأنه يجذب الحديد.- ويذهب "ديوجين" (وكذلك بعض الفلاسفة[3])، إلى أن النفس هي الهواء، ذلك أنه ظن أن الهواء ألطف الأجسام، وأنه هو المبدأ [الأول]، وهذا هو السبب في أن النفس تعرف وتحرك: فهي تعرف من حيث إن الهواء هو [العنصر[4]] الأول الذي تنشأ منه سائر الأشياء، وهي تحرك من حيث الهواء ألطف الأجسام- ويجعل "هرقليطس" أيضًا النفس

---

(١) أي الذرات.

(٢) إضافة من تريكو لزيادة البيان.

(٣) "أنكسمانس" و"أنكساجوارس" و"أرخيلاوس" (ت).

(٤) عن هكس.

مبدأ لأنها عنده البخار(١) الذي تنشأ منه سائر الأشياء، ويضيف إلى ذلك أن هذا المبدأ أبعد الأشياء عن الجسمية، وفي جريان دائم. ومن جهة أخرى المحرك يعرف بالمحرك، لأن عنده وعند معظم الفلاسفة(٢) جميع الموجودات في حركة. ويظهر كذلك أن هذا هو رأي "ألقمايون" في النفس، وهو يزعم أنها خالدة، لأنها تشبه الموجودات الخالدة، وأن هذا الشبه عندها من جهة حركتها الأبدية، لأن جميع الأشياء الإلهية تتحرك دائمًا حركة دائمة، كالقمر والشمس والنجوم والسماء كلها. – ومن أصحاب الآراء العامية من قال بأن النفس ما مثل "هيبون". وعلة هذا الرأي على ما يظهر هو الاعتقاد بأن البزر(٣) في جميع الحيوانات رطب؛ ويرفض "هيبون" مذهب القائلين بأن النفس دم، ويقول: إن البزر ليس بدم، وإنه هو النفس الأولى.– ويزعم غيرهم مثل "كريتياس" بان النفس دم اعتقادًا منهم أن الإحساس أخص صفات النفس، وأن مرد هذه الصفة طبيعة الدم.– وهكذا لقيت جميع العناصر من يؤيدها، باستثناء الأرض: فلم يقل بها أحد اللهم إلا ذلك الذي زعم بأن النفس تتركب من جميع العناصر أو أنها هي جميع العناصر(٤).

وهكذا يحد جميع هؤلاء الفلاسفة النفس بصفات ثلاث: نعني الحركة، والإحساس، واللاجسمية؛ وترجع كل صفة من هذه الصفات إلى المبادئ

(١) النار الأثيرية أو الأولى (ت).

(٢) كراتيلوس وغيره من تلامذة هرقليطس (ت)

(٣) تكتب البذر والبزر، ولكن ابن رشد في كتاب النفس يكتبها بالزاي

(٤) الغالب أنه يشير إلى "أنباذوقليس" (الإهواني).

[الأولى] [1]. ولذلك كان الذين يحدون النفس بالمعرفة، أما أن يجعلوها عنصرًا، وإما أن يجعلوها مركبة من العناصر فيقررون بذلك آراء متقاربة ما عدا واحدًا[2]، فهم يقولون إن الشبيه يعر ف بالشبيه، وما دامت النفس تعرف جميع الأشياء فإنهم يركبونها من جميع المبادئ. وهكذا فإن الفلاسفة القائلين بعلة واحدة وعنصر واحد، كالنار أو الهواء يضعون النفس مركبة كذلك من عنصر واحد، على حين أن أولئك القائلين بعدة مبادئ، يجعلونها مركبة كذلك من عدة مبادئ. وأنكساجوراس وحده هو القائل بأن العقل لا ينفعل، ولا يشترك في شيء مع غيره من الأشياء، فإذا كانت هذه طبيعة العقل فكيف يعرف؟ وبأي علة؟ لم يفسر لنا أنكساجوراس ذلك، ولا نستطيع استخلاص رأيه بوضوح من جملة أقواله. وجميع الذين يجمعون بين الأضداد في مبادئهم، يذهبون إلى أن النفس مركبة أيضًا من الأضداد[3]. وعلى العكس فإن القائلين بمبدأ واحد هو أحد الضدين، كالحار أو البارد مثلًا، أو أي صفة أخرى من هذا النوع، فإنهم يردون النفس كذلك إلى أحد هذين الضدين ولذلك أيضًا فإنهم يسترشدون باللغة: فالذين يوحدون بين النفس والحار يؤكدون أنه لذلك وضعت لفظة **Tsen**. على العكس أولئك الذين يوحدون بينها وبين البارد، يؤكدون أنها بسبب التنفس والتبريد سميت (نفسًا) **psuche**. فهذه إذن هي آراء القدماء في النفس، ولأي الأسباب قالوا بها على هذا النحو.

---

(١) إضافة في هكس.

(٢) أنكساجوراس (ت)

(٣) مثل أنبادوقليس القائل بالعناصر الأربعة، وبالمبدأين المتقابلين (المحبة والكراهية) (ت)

(٣)

نقد مذهب من يقول إن النفس متحركة بذاتها

ينبغي أن نفحص أولًا عن الحركة ولا ريب في أنه ليس من الخطأ فقط تصور جوهر النفس كما يتصوره أولئك الذين يعرفونها بأنها تتحرك بنفسها، أو أنها قادرة على تحريك نفسها، بل أكثر من ذلك من المستحيل أن يكون للنفس حركة(١).

ولقد بينًا من قبل أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركًا– وقد يمكن أن يتحرك أي شيء (على وجهين): أما بشيء آخر، وإما بنفسه. ونقول: إن الشيء يتحرك بشيء آخر، إذا كان المتحرك موجودًا في شيء يتحرك، كالبحارة مثلًا، الذين لا يتحركون كما تتحرك السفينة، فهذه تتحرك بنفسها، ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة. وهذا بين إذا نظرنا إلى أعضائهم: فحركة القدمين الخاصة بهما المشي، وهي أيضًا الحركة الخاصة بالإنسان، إلا أن المشي لا ينسب حينئذ إلى البحارة– ولما كان قولنا: "أن يتحرك" يؤخذ على وجهين، فلنفحص الآن عن أمر النفس، هل تتحرك بذاتها؟ أو أن النفس تشترك في الحركة؟ وحيث إن أنواع الحركة أربعة: النقلة، والاستحالة، والنقصان، والزيادة، فإن النفس قد تتحرك بأحدها، أو بأكثر من واحد منها، أو بها جميعًا. وإذا لم تكن الحركة للنفس عرضية، فتكون لها طبيعية. ولكن إذا كان ذلك

---

(١) يذهب أرسطو إلى أن الحيوان ما دام يتحرك بنفسه، فهو منقسم إلى متحرك وهو الجسم، ومحرك وهو النفس، والنفس بطبيعتها محرك لا يتحرك [ت].

كذلك، فإن النفس تكون أيضًا في مكان، ما دامت جميع الحركة التي ذكرناها في المكان.– ولكن إذا كانت ماهية النفس بالذات أن تتحرك بنفسها، فلا تكون الحركة لها بالعرض، كما هو الحال في الأبيض، وما طوله ثلاثة أذرع. فهاتان الصفتان تتحركان أيضًا كذلك، ولكن بالعرض فقط؛ لأن الشيء الذي توجد هو الذي يتحرك في الحقيقة، أعنى الجسم. وهذا هو السبب في أنه ليس لهما مكان طبيعي؛ ولكن يكون للنفس مكان إن صح أن الحركة لها طبيعية[1].– وأيضًا إذا كانت النفس تتحرك بالطبع، فقد تتحرك بالقسر. فإذا تحركت بحركة قسرية، فقد يمكن كذلك أن تتحرك بالطبع[2]. والأمر كذلك فيما يختص بالسكون، لأن نهاية الحركة الطبيعية للشيء هي أيضًا موضع السكون الطبيعي. وبالمثل نهاية حركته القسرية، هي مكان سكونه القسري، ولكن ما حركة النفس وسكونها القسريان؟ ليس من السهل بيان ذلك، ولو أطلقنا لخيالنا العنان.– وأيضًا إذا تحركت النفس إلى أعلى، فهي النار، وإذا تحركت إلى أسفل، فهي الأرض، لأن هاتين الحركتين تخصان هذين الجسمين. والأمر كذلك أيضًا في الحركتين المتوسطتين[3]. وهناك صعوبة أخرى: ما دام يظهر أن النفس تحرك الجسم،

(١) في عالم ما تحت القمر لكل عنصر مكان طبيعي يتجه إليه بطبيعته ويسكن عنده. والأرض تتجه إلى أسفل، والنار إلى أعلى (بمعنى آخر إلى مركز السكون أو المحيط الخارجي). والماء والهواء المكانان المتوسطان، فلا يبقى بعد ذلك مكان طبيعي للنفس [ت].

(٢) كل حركة للأجسام الموجودة في عالم ما تحت فلك القمر، وتتجه نحو مكانها الطبيعي، تضادها قوة خارجية تؤثر عليها في الاتجاه المقابل [ت].

(٣) يريد الماء والهواء فهمًا العنصران المتوسطان بين الأرض والنار، وهما كذلك متوسطان في حركتهما بين الأعلى والأسفل. فإذا كانت النفس الحركتان المتوسطان، فإنها تكون ماء أو هواء وقد رفض هذا الرأي (ت).

فقد يمكن بحق أن نفترض أنها تحركه بالحركة نفسها التي تتحرك بها. ولكن إذا كان ذلك كذلك، فإنه يصح أن نقول، على العكس: إن الحركة التي بها يتحرك الجسم، هي أيضًا التي تحرك النفس. لكن الجسم، إذ يتحرك بالنقلة، فقد يجب أن تتحرك النفس على هذا النحو أيضًا، فتنتقل أما بكليتها، وإما بأجزائها. لكن إذا أمكن ذلك، فقد يمكن كذلك أن تبتعد النفس من الجسم، وأن تعود إليه. ويترتب على هذا أن الحيوانات الميتة، قد تعود إلى الحياة.- لكن قد يقال إن النفس يمكن أن تتحرك بحركة عرضية من شيء آخر، ما دام الحيوان يمكن أن يدفع بحركة قسرية، لكن الشيء الذي يتحرك بنفسه بالذات، لا يمكن أن يتحرك بشيء آخر إلا بالعرض، كما أن ما هو خير بذاته، أو من أجل ذاته، لا يمكن أن يكون بشيء آخر، أو من أجل شيء آخر. وإذا فرضنا أن النفس قد تحرك، فأليق ما قد يقال إن ما يحركها المحسوسات[1]. ولكن قولنا: إن النفس تحرك نفسها، هو نفس قولنا: إنها هي نفسها المتحركة. ولما كانت كل حركة، فهي انتقال المتحرك، من حيث إنه متحرك، فإنه يترتب على ذلك أن النفس ينتزع عنها جوهرها. هذا إن صح أن حركتها لنفسها، ليست بالعرض، ولكنها في نفس جوهرها وبالذات. ويذهب بعض الفلاسفة إلى حد القول بأن النفس تحرك الجسم الذي توجد فيه، على النحو الذي تحرك به نفسها. وهذا مثلًا رأي "ديمقريطس" الذي يشبه "فيلبس[2]" المؤلف

(١) يرد أرسطو على الاعتراض السابق. إذا سلمنا بأن النفس تتحرك بالعرض بفاعل خارجي فلا يمكن القول بغير تناقض بأن النفس هي من جهة محركة بالذات من حيث طبيعتها، ومن جهة أخرى تتحرك بشيء آخر. ولهذا يسقط مذهب القائل بأن النفس متحركة بذاتها (ت).

(٢) هو ابن "أرسطوفان" شاعر اليونان الهزلي، وقد كتب كوميديا بعنوان "ديدالس". **Daedalus**

الكوميدي، الذي يحدثنا أن "ديدالن" حرك تمثاله الخشبي "أفروديت" بأن ألقى فيه الزئبق، فهذا شديد الشبه بما يقوله "ديمقريطس"، إذ يقول إن الذرات الكروية التي تتحرك، لأن من طبيعتها ألا تبقى أبدًا في سكون، تدفع معها الجسم كله، وتحركه. إلا أننا نسأل بدورنا، هل هذه الذرات نفسها تحدث أيضًا السكون؟ وكيف تحدثه؟ هذا ما يصعب، بل يستحيل تفسيره.

وعلى العموم لا يظهر أنه من هذا الوجه تحرك النفس الحيوان إنه[١]، في الواقع، بنوع من القصد والاختيار، وضرب من التفكير[٢].

وعلى هذا النحو[٣] كذلك، يفسر أفلاطون في "طيماوس" تفسير طبيعيًا، تحريك النفس للجسم. فالنفس إذ تحرك نفسها، تحرك الجسم أيضًا، لأنها متداخلة به. لأنه بعد أن ركب النفس من العناصر، وقسمها طبقًا للأعداد المتناسبة، حتى يكون لها إحساس غريزي بالتناسب، وأن يتحرك العالم حركات متناسبة، فقد حنى [الخالق[٤]] الخط المستقيم، فجعله دائرة، ثم قسم هذه الدائرة دائرتين متصلتين في نقطتين، ثم قسم إحدى هاتين الدائرتين سبع دوائر، من حيث إن حركات السماء هي نفس حركة النفس[٥]. ولكن أولًا، ليس من الصحيح أن نعد النفس مقدارًا.

---

(١) في ترجمة هكس: ولكن بنوع من الغاية أي التفكير (ت).

(٢) في ترجمة هكس: ولكن بنوع من الغاية أي التفكير (ت).

(٣) أي بنفس الطريقة التي ذهب إليها ديمقريطس (ت).

(٤) زيادة من هكس وتريكو لفهم المعنى، وليس موجودة بالأصل اليوناني.

(٥) هذا الجزء من طيماوس مشهور علق عليه الكثيرون ولم يكن ينبغي أن يأخذ أرسطو أساطير أفلاطون حرفيًا. والمقصود عند أفلاطون أن "نفس" العالم موجودة قبل جسمه، وأن العالم

فمن الواضح فيما قصده "طيماوس" أن نفس العالم من الطبيعة التي تسمى بالعقل. فلا ريب أنه لا يمكن أن تشبه النفس الحساسة، أو الغضبية التي ليست حركاتها بالنقلة الدائرية. ولكن العقل واحد ومتصل، على نحو التعقل، والتعقل هو نفس المعقولات. ومن جهة أخرى، فإن للمقولات وحدة تتابع، كالحال في الأعداد، لا كالحال في المقدار. ولذلك ليس العقل كذلك متصلًا، على المعنى الأخير، ولكنه أما أنه لا يتجزأ، وإما أنه متصل ولكن لا كمقدار– إذ كيف يعقل العقل، إذا كان مقدارًا؟ أيكون ذلك بكله أم بجزء من أجزائه؟ وإذا كان بجزء فهل هو بمقدار، أم بنقطة؟ (إذا لزم أن نسمي النقطة جزءًا[1])، فإذا كان بنقطة، فالنقط، لأنها لا تتناهى في العدد، فمن البين أن العقل لن يبلغ نهايتها أبدًا. وإن كان بمقدار، فإن العقل بعقل موضوعه مرات كثيرة، أو عددًا لا نهاية له من المرات؛ ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعقل إلا مرة واحدة. وإذا كان العقل يكتفي بأن يلامس [الأشياء] بجزء من أجزائه، فما حاجته أن يتحرك بحركة دائرية، وما حاجته، على الإطلاق، أأن يكون مقدارًا؟ لكن إذا كان لا بد، كي يعقل، من أن تماس دائرته كلها، فما أمر التماس بأجزائه؟ وأيضًا كيف

حيوان، لأنه أفضل ما يوجد. ومن جهة أخرى النفس الإنسانية عالم صغير في عالم كبير... فالتوازي بين العالم والنفس الإنسانية هو شرط المعرفة: أما العناصر التي منها يتركب نفس العالم فهي أولًا الماهية اللامنقسمة (عالم المثل)، وثانيًا الماهية المنقسمة (العالم المحسوس). ثم ركب الخالق من هاتين الماهيتين ماهية ثالثة. ثم مزج هذه الثلاثة وأخرج منها ماهية رابعة ركب منها الكرة السماوية. ثم قسم الخالق هذه الكرة إلى سبعة أجزاء حسب تقاسيم رياضية معقدة... ويملأ المسافات متوسطات عددية ومتناسبة. حتى إذا ما انتهى الخالق من هذا التركيب كون الكرة السماوية. ارجع إلى محاورة طيماوس. [عن تريكو باختصار].

(١) النقطة عند أرسطو ليست جزءًا من المقدار. (ت).

يعقل المنقسم بغير المنقسم، أو كيف يعقل غير المنقسم بالمنقسم؟ فيجب أن يكون العقل هو المقصود بهذه الدائرة، لأن حركة العقل التعقل، وحركة الدائرة الدوران[1]، فإذا كان التعقل إذن هو الحركة الدائرية، فالعقل هو الدائرة التي لها هذه الحركة الدائرية، أعني التعقل. ولكن ما هو الموضوع الذي يعقله إذن على الدوام؟ إذ يجب أن يكون له موضوع، ما دامت الحركة الدائرية أبدية. أن للأفكار العملية حدودًا (لأنها جميعًا توجد من أجل شيء آخر) والأفكار النظرية محدودة على النحو الذي تحد به دلالتها اللفظية، ولكن كل دلالة لفظية، أما أن تكون حدًا، أو برهانًا.

ويبدأ البرهان من مقدمة، وكأن غايته القياس، أو النتيجة. وحتى إذا لم يكن البرهان محدودًا، فعلى الأقل إنه لا يعود نحو المقدمة، ولكن بمعونة الحد الأوسط وأحد الحدين الآخرين يتجه في خط مستقيم. والتعاريف كذلك كلها محدودة.

وأيضًا ما دامت الحركة الدائرية تتم أكثر من مرة، فلا بد أن يعقل العقل موضوعه أكثر من مرة. وأيضًا فإن العقل يشبه أن يكون سكونًا، أو وقوفًا، من أن يكون حركة. والأمر كذلك في القياس؛ ومن جهة أخرى لا يبلغ السعادة القصوى ما لا يتحرك[2] بسهولة، بل بالقسر. فإذا لم تكن

---

(١) المقصود دائرة "طيماوس". فالعقل هو هذه الدائرة وليست هي في هذه المحاورة آلة النفس وشرطها الضروري فقط، بل هناك مطابقة بين فعل العقل أي التعقل، وبين الدائرة نعنى الحركة الدائرية (ت) والمقصود من هذا التمثيل أن فعل العقل يقتضي التعقل، كما أن طبيعة الدائرة تقتضي الحركة الدائرية (الإهوائي).

(٢) قوله يتحرك زيادة في ترجمة هكس. وفي الترجمة اللاتينية "يكون" أو"يحصل".

حركة النفس هي جوهرها، فإن حركتها تكون مضادة لطبيعتها. ومما يجلب الألم أيضًا، أن تتصل النفس بالجسم، ولا تستطيع مفارقته، بل المفارقة أولى، إن صح أن الأفضل للعقل ألا يتصل بالجسم، كما هي عادة قولهم، وما وافقهم عليه الكثيرون(1) وأيضًا فإن علة حركة السماء الدائرية تظل غامضة: إذ ليس جوهر النفس هو علة هذه الحركة الدائرية، بل بالعرض تتحرك النفس هكذا. وليس الجسم أيضًا هو هذه العلة، بل الأولى أن تكون النفس لا الجسم، ولم ينقل إلينا أن هذا الضرب من الحركة هو الأفضل، إلا أنه يجب أن تكون العلة، التي من أجلها جعل الله النفس تتحرك دائريًا، هي أن يكون الأفضل لها أن تتحرك من أن تسكن، وأن تتحرك على هذا النحو، لا على نحو آخر. ولما كان الفحص عن ذلك أليق أن يكون في موضع آخر، فلنترك ذلك الموضوع الآن(2).

وها هنا أيضًا تناقض يلزم عن هذا المذهب، وعن معظم المذاهب التي تنحو هذا النحو: فإنها تجمع بين النفس والبدن، وتضع النفس في البدن بدون أن تبين علة هذا الجمع، ومسلك البدن؛ ومع ذلك فيظهر أن هذا التفسير ضروري: إذ الجمع بينهما يجعل أحدهما فاعلًا، والآخر منفعلًا، وأحدهما يتحرك والآخر يحرك، ولا يخضع شيء من هذه الصلات المتبادلة للاتفاق. ولكن هؤلاء الفلاسفة يحاولون فقط أن يفسروا طبيعة النفس، إلا أنهم فيما يخص البدن المتصل بها، لا يضيفون أي تحديد: كأنه يمكن، كما

(١) أفلاطون والأفلاطونيون انظر فيدون ٦٦٠ ب (ت).

(٢) يشير أرسطو أما إلى كتاب الطبيعة المقالة الثامنة، وإما إلى كتاب السماء المقالة الثامنة، وإما إلى كتاب السماء المقالة الأولى، وإما كما يقول "سمبلقيوس" إلى ما بعد الطبيعة (ت).

تحدثنا أساطير الفيثاغوريين، أن تحل أي نفس في أي بدن. [وهذا تناقض] إذ يظهر أن كل بدن له صورة وهيئة تخصه. وهذا شبيه بمن يقول إن فن النجار يمكن أن يحل في المزمار: إذ يجب أن يستخدم الفن آلاته الخاصة به، وأن تستخدم النفس البدن المناسب لها[١].

(٤)

مذهب أن النفس ائتلاف
ومذهب أن النفس عدد متحرك بذاته

ولقد وصل إلينا رأى آخر يختص بالنفس، وهو رأى في نظر كثير من الفلاسفة لا يقل إقناعًا عما ذكرناه من قبل، وهذا الرأي يسوق أدلة، كأنها تفسير، حتى شاعت على ألسنة الجمهور[٢].

فأنصار هذا الرأي يقولون: إن النفس ضرب من الائتلاف، لأن الائتلاف عندهم امتزاج وتركيب بين الأضداد، والجسم مركب من الأضداد– ومع ذلك فالائتلاف تناسب ما، أو تركيب بين الأشياء الممتزجة، ولا يمكن أن تكون النفس شيئًا من ذلك– وأيضًا فإن التحريك لا يأتي من الائتلاف، بل من النفس التي يكاد جميع الفلاسفة يعزون إليها هذه الصفة، كأنها من أخص صفاتها والصحة، وعلى العموم الفضائل

(١) المقصود أنه لا يقبل أي جسم أي صورة كيفما اتفق. انظر كتاب الطبيعة المقالة الثانية الفصل الثاني (ت)

(٢) العبارة غامضة في اليونانية وقد اختلف فيها المترجمون وقد آثرنا تفسير ذي كورت الذي وافقه عليه تريكو.

الجسمية، هي التي يجدر أن نسميها ائتلافًا، لا النفس– وهذا بين، إذا أردنا أن نعزو أحوال النفس وأفعالها إلى ائتلاف معين، إذ يكون التناسب عندئذ صعبًا[١].

وكذلك يقال الائتلاف على معنيين: الأول المعنى الرئيسي، الذي ينطبق على المقادير حين تتحرك، ويكون لها وضع، فيدل الائتلاف على تركيب هذه المقادير تركيبًا لا يسمح بدخول عنصر آخر مجانس فيها. والثاني وهو مشتق من الأول، أن الائتلاف هو التناسب بين الأشياء الممتزجة؛ ولكن ليس من المعقول أن يقال عن النفس إنها ائتلاف، بأي معنى من المعنيين السابقين. ومن السهل جدًا أن نرفض القول، بأن النفس تركيب لأجزاء الجسم. فإن أنواع التركيب لأجزاء الجسم كثيرة مختلفة: نبأي جزء من الجسم، أو بأي نوع من التركيب يجب إذن أن ننزل العقل مركبًا؟ وماذا نقول في النفس الحساسة، أو النزوعية؟ – وكذلك، من التناقض البين، الزعم بأن النفس تناسب بين المزيج، لأن التناسب ليس واحدًا في المزيج بين الناصر التي تكون اللحم، وتلك التي تكون العظم. ويترتب على ذلك، وجود أنفس عدة، موزعة في جميع الجسم، إن صح من جهة أن كل جزء من أجزاء الجسم مركب من عناصر ممتزجة، ومن جهة أخرى، أن علة المزج هو الائتلاف، أعني النفس.

وقد يمكن أيضًا أن نوجه إلى أنبادوقليس السؤال الآتي: ما دام يزعم أن كل جزء من أجزاء الجسم يقوم على تناسب ما، فهل إذن النفس هي

(١) العبارة في اليونانية فيها نوع من التورية بحيث لا تنقل بالضبط إلى العربية (تنواكي)

التناسب، أو أن شيئًا آخر هو الذي يضاف إلى الأجزاء؟ وأيضًا هل الوئام هو علة أي امتزاج كيفما اتفق، أم الامتزاج القائم على التناسب؟ وهل الوئام[1] في هذه الحالة التناسب نفسه، أم أنه متميز عنه، وشيء آخر غيره؟

فهذه إذن هي الصعوبات التي تثيرها هذه المذاهب. ومن جهة أخرى، إذا كانت النفس شيئًا آخر غير الممتزج، فلماذا إذن تتلاشى، في نفس الوقت الذي تتلاشى فيه ماهية اللحم، أو الأجزاء الأخرى للحيوان؟ وأيضًا، إذا لم تكن النفس تناسبًا بين الممتزج، فنرفض على ذلك وجود نفس لكل جزء من أجزاء الجسم، فما الذي يفسد حين تفارق الجسم؟

فمن البين مما ذكرنا أن النفس لا يمكن أن تكون ائتلافًا، ولا أن تتحرك دائريًا. ولكنها يمكن أن تتحرك بالعرض، كما بينا[2]؛ ويمكن أيضًا أن تتحرك بنفسها: أعني أن الموضوع الذي تحل فيه يمكن أن يتحرك، وأن يتحرك بالنفس. ولا يمكن أن تتحرك في المكان، بأي شكل آخر. ويحق لنا أن نشك فيما يخص حركة النفس، إذا نظرنا إلى الحقائق التي سوف نذكرها. فنحن نقول عن النفس: إنها تألم أو تفرح، وتقدم أو تخاف، وأيضًا إنها تغضب، وتحس، وتفكر، وإن جميع هذه الأحوال تظهر لنا كأنها حركات، وقد يستخلص من ذلك أن النفس تتحرك. ومع ذلك فليست هذه النتيجة لازمة، فلو فرضنا أن الألم أو الفرح أو التفكير حركات، وأن كل حالة من هذه الأحوال هي حركة، وأن هذه الحركة تحدثها النفس،

---

(١) الوئام بمعنى الصداقة وفي ترجمة هكس أنها الحب، وفي اليونانية تقال باشتراك على المعنيين. (قنواتي).

(٢) انظر ٤٠٦ و٣٠.

مثال ذلك الغضب أو الخوف، فهو هذه الحركة الخاصة بالقلب، وأن التفكير حركة لهذا العضو، أو لعضو آخر، وأن هذه الأحوال هي كذلك بعضها حركات نقلة لبعض أجزاء الجسم، وبعضها حركات استحالة (أما بيان أي نوع من الحركة وكيف يكون موضعها فهذا سؤال آخر). فقولنا إذن إن النفس غاضبة، هو كمن يزعم أن النفس هي التي تنسج أو تبني. فالأولى ولا ريب ألا نقول إن النفس تشفق، أو تتعلم، أو تفكر، بل نقول: إن الإنسان هو الذي يفعل ذلك بواسطة النفس. ونحن لا نعن بذلك أن الحركة تكون في النفس. بل إنها تنتهي تارة إلى النفس، وتصدر عنها تارة أخرى، فالإحساس مثلًا يبدأ من الأشياء الجزئية، والتذكر، على العكس، يصدر من النفس نحو الحركات أو ما يبقى منها [ما بقى من الإحساس] في أعضاء الحس. أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودًا جوهريًا ولا يخضع للفساد، لأنه يمكن أن يفسد تحت تأثير الضعف الناشئ عن الكهولة، ولكنه في الواقع أمره يشبه أمر أعضاء الحس: فلو صحت للكهل عين سليمة، لرأى كأوضح ما يرى الشاب، فلا ترجع الكهولة إذن إلى تأثر من أي نوع للنفس، بل إلى تأثر الشخص الذي توجد فيه، كما يحدث في أحوال الشكر والمرض. فالتفكير، وتحصيل المعرفة، يضعفان إذن، عندما يفسد عضو باطني، ولكن العقل في ذاته لا ينفعل. والتفكير، كالحب والبغض، أحوال، لا للعقل، بل لمن توجد فيه، من حيث هي كذلك. ولذلك أيضًا إذا فسد هذا الشخص، لم يكن هناك تذكر، أوجب، لذلك ما نقول إنها ليست أحوال العقل، بل أحوال المركب الذي فسد. أما العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية، ولا ينفعل.

ويتبين فما سبق ذكره، أن النفس لا تتحرك، فإذا لم تتحرك على الإطلاق، فمن البين أنها لا تحرك نفسها.– ومن أشد الآراء التي عددناها تهافتا، ذلك الرأي الذي يزعم أن النفس عدد يحرك نفسه[(١)]، لأن أنصار هذا الرأي يتصدون أولًا للمحالات المترتبة على القول بأن النفس تتحرك، وأيضًا تلك التي تخص الفلاسفة، الذين يذهبون إلى أن النفس عدد. فكيف يجب أن نتصور وحدة تتحرك[(٢)]؟ بأي شيء تتحرك هذه الوحدة، وكيف يكون ذلك ما دامت بغير أجزاء، وبغير تباين؟ لأنها إذا كانت في نفس الوقت محركة ومتحركة، فلا بد أن يوجد فيها تباين. وأيضًا[(٣)] ما دام أنصار هذا المذهب يقولون إن الخط المتحرك يولد السطح، والنقطة الخط، فإن حركات وحدات النفس هي أيضًا خطوط، لأن النقطة وحدة تشغل موضعًا، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ في جهة ما، ويشغل موضعًا. وأيضًا[(٤)] إذا طرحنا من عدد عددًا، أو وحدة، فالباقي عدد آخر. والنباتات وكثير من الحيوانات، على العكس، تستمر في الحياة إذا انقسمت، ويظهر أن فيها عين النفس [في كل جزء[(٥)]]. ويظهر مع ذلك، أنه ليس من المهم القول بالوحدة أو بالذرة[(٦)]، لأن ذرات "ديمقريطس" إذا أصبحت نقطًا، وبقيت كميتها العددية فقط ثابتة، فإنه يجب أن يكون في

---

(١) انظر ٤٠٤ ظ– ٢٧. وسوف يفحص أرسطو الآن عن مذهب "زينوفراط" الذي يزعم أن النفس عدد يحرك نفسه، كالحال في الائتلاف (ت).

(٢) هذا أول الاعتراضات، وسوف تليها اعتراضات أخرى.

(٣) أول الاعتراض الثاني.

(٤) أول الاعتراض الثالث.

(٥) إضافة من تريكو.

(٦) أول الاعتراض الرابع.

تلك الكمية عدد من النقط يحرك، وعدد آخر يتحرك، كما يحدث في المتصل. فما ذكرناه عن الذرات لا يتوقف على فرق في كبرها أو صغرها، بل في أنها كمية عددية فقط؛ وأيضًا فإنه من الواجب أن يكون هناك شيء يحرك وحدات النفس، ولكن إذا كان المحرك في الحيوان هو النفس، فيجب أن يكون كذلك في العدد، فلا يكون المحرك والمتحرك هما النفس، بل المحرك فقط. وكيف إذن يمكن أن تكون هذه العلة وحدة؟ فيجب أن يكون هناك فرق بين هذه الوحدة وبين غيرها. ولكن النقطة الرياضية هل يميزها شيء آخر إلا الوضع؟ ومن جهة أخرى(١)، إذا كانت وحدات الجسم ونقطه متميزة [عن وحدات النفس(٢)] فإن وحدات النفس تكون في نفس المكان [الذي تكون فيه نقط الجسم(٣)]. فكل وحدة تشغل مكان نقطة: فما الذي يمنع، إذا كان في نفس المكان نقطتان، أن يكون هناك عدد لا نهائي من النقط؟ لأن المكان الذي تشغله الأشياء، إذا كان غير منقسم، فالأشياء لا تنقسم كذلك. وإذا كانت نقط الجسم، على العكس، هي عين عدد النفس، وبمعنى آخر إذا كان عدد نقط الجسم هو النفس، فلماذا لا يكون لجميع الأجسام نفس؟ فجميع الأجسام يظهر أنها تحتوي على نقط، بل عدد لا نهائي منها. وأيضًا كيف يمكن أن تنقسم هذه النقط، وتنحل عن الأجسام، هذا إذا سلمنا بأن الخطوط لا تنحل إلى نقط؟

(١) أول الاعتراض الخامس.

(٢) إضافة من تريكو وهكس.

(٣) إضافة من تريكو.

(٥)

تابع مذهب أن النفس عدد متحرك بذاته

مذهب أن النفس موجودة في كل شيء– وحدة النفس

لقد انتهى "زينوقراط"، كما ذكرنا[١] من قبل، من جهة، إلى اعتناق نفس المذهب الذي يقول به الفلاسفة الذين يجعلون النفس جسمًا لطيفًا، ومن جهة أخرى فإنه يحتذي مثال "ديمقريطس"، فيذهب إلى أن حركة الحيوان تنشأ من النفس، فيقع بذلك في صعوبات تخصه. فإذا صح أن النفس تتفشى في جميع الجسم الحساس، فبالضرورة يشغل جسمان نفس المكان، ما دامت النفس جسمًا. وأولئك الذين يزعمون أن النفس عدد، يجب أن يسلموا بوجود نقط كثيرة في النقطة الواحدة، أو أن لكل جسم نفسًا، إلا إذا كان العدد الذي يوجد في الجسم هو عدد مختلف اختلافًا تامًا عن مجموع النقط الموجودة من قبل في الجسم[٢]– ونتيجة أخرى: يتحرك الحيوان بالعدد على النحو الذي ذكرناه عن "ديمقريطس"، فما الفرق بين قولنا ذرات صغيرة، أو وحدات كبيرة، أو وحدات متحركة[٣]؟ على كل حال[٤]، فإن حركات الحيوان ترجع بالضرورة إلى حركات هذه

---

(١) لعل أرسطو يقصد ٤٠٨ ظ ٣٣. وفي النص اليوناني "زينوقراط" غير مذكور، ولم يذكر هكس في ترجمته، على خلاف تريكو الذي يريد توضيح النص.

(٢) ترجمة الجملة السابقة عن هكس لوضوحها.

(٣) انظر ٤٠٩ و– ١٠ (ت)

(٤) أي سواء أكانت ذرات ديمقريطس، أم وحدات زينوقراط فعلى أي حال ليس هناك سبب للحركة (ت).

الذرات، أو الوحدات– وأيضًا فإن الذين يجمعون في تعريفهم بين الحركة والعدد[١]، ينتهون إلى هذه الصعوبات، وإلى غيرها من نوعها. إذ بهاتين الصفتين، لا يكون من المستحيل تعريف النفس فقط، بل يستحيل كذلك بيان الخواص اللازمة لها، ويتضح ذلك إذا حاولنا أن نبدأ من هذا التعريف، لبيان أحوال النفس وأفعالها، كالاستدلال، والإحساس، واللذة، والألم، وغير ذلك، فإنه كما ذكرنا من قبل[٢]، ليس من السهل تصور هذه الأحوال، عن هذه الصفات[٣]. فهذه هي الضروب الثلاثة التي عرف بها القدماء النفس: فبعضهم الآخر بأنها ألطف الأجسام، أي أبعدها عن الجسمية. ولكننا قد بينا، بما فيه الكفاية، مبلغ الصعوبات والمتناقضات التي تؤدي إليها هذه المذاهب. ويبقى أن نفحص بأي حق يزعمون أن النفس مركبة من العناصر[٤].– والعلة التي يذكرونها هي أن هذا المذهب يسمح للنفس أن تدرك الموجودات، وتعرف كل واحد منها. إلا أن هذا الرأي يفضي بالضرورة إلى محالات كثيرة. فهم يقولون إن الشبيه يعرف بالشبيه. فكأنهم يفترضون أن النفس وموضوعاتها شيء واحد. غير أن العناصر ليست هي موضوعات النفس الوحيدة: فالنفس تعرف أشياء

(١) هو "زينوقراط" لأن عنده النفس عدد يحرك نفسه (ت).

(٢) ٤٠٢ ظ– ٢٥ (ت).

(٣) العدد والحركة (ت).

(٤) في اصطلاح قدماء المترجمين العرب العنصر هو الاسطقس، وهو نفس اللفظة اليونانية، جاء في تلخيص حنين بن إسحاق لكتاب النفس "ورد عليهم أيضًا فقال: إنكم لما صيرتم النفس مركبة من الاستقصات، كانت حجتكم على ذلك أن قلتم: إنا لما رأينا العلم لا يكون إلا بالشبيه، أي يكون العالم شبيهًا بالمعلوم، قلنا: إن النفس مركبة من الاستقصات، لأنها تعلم الأجسام المبسوطة والمركبة. وهذه حجة منكرة...". "الإهوائي".

أخرى كثيرة، أو قل إنها تعرف عددًا لا يحصى من الأشياء، وهي تلك المركبة من العناصر– فلنسلم بأن النفس قادرة على معرفة وإدراك العناصر المكونة لجميع هذه المركبات، فبأي شيء يدرك المركب أو يعرف مثلًا، ما الله، أو الإنسان؟ أو اللحم؟ أو العظم؟ أو أي مركب آخر؟

فكل منها لا يتركب من عناصر اجتمعت كيفما اتفق، بل من عناصر اجتمعت بتناسب وتأليف مخصوصين، كما يقول "أنبادوقليس" نفسه: عن العظم.

"ثم تلقت الأرض الطيبة في فجواتها الواسعة"

"جزأين من ثمانية أجزاء عن نستيس(١) الساطعة"

"وأربعة عن افيستوس(٢). فتولدت العظام البيضاء".

فنحن لا نجد أية فائدة من وجود العناصر في النفس، بدون أن نضيف إليها التناسب والتركيب. فكل عنصر(٣) يعرف شبيهه إلا أنه لا يوجد شيء يعرف العظم، أو الإنسان، إلا إذا كانا أيضًا موجودين في النفس. ولسنا في حاجة إلى بيان ما في ذلك من استحالة، لن أحدًا لا يجسر على القول بوجود الحجر، أو الإنسان، في النفس. والأمر كذلك في الخير، والشر، وسائر الأشياء.

وأيضًا، فإن الموجود، يقال على أنحاء كثيرة (لأنه يدل على الجوهر، أو

---

(١) Nestis

(٢) إلهة النار Hephaistos

(٣) أي كل عنصر من العناصر الموجودة في النفس [ت].

الكم، أو الكيف، أو أية مقولة أخرى، مما سبق أن بيناه)، فهل تتركب النفس من جميع هذه المقولات؟ وليس يظهر أن هناك عناصر تعم جميع المقولات. إذن، فهل تتركب النفس من هذه العناصر، التي تدخل في تأليف الجواهر فقط؟ كيف إذن تعرف كل مقولة أخرى؟ أو هل يقال، على العكس، إن هناك عناصر ومبادئ خاصة لكل جنس[1]، تتركب النفس منها؟ فتكون حينئذ، كما وكيفما، وجوهرًا في آن واحد. إلا أنه يستحيل أن يخرج عن عناصر الكم جوهر ليس كمًا.

هذه إذن هي الصعوبات التي يواجها من يزعمون أن النفس مركبة من جميع العناصر. وهناك صعوبات أخرى من نوعها يؤدي إليها مذهبهم. ومن التناقض، إلى جانب ذلك، أن يذهبوا إلى أن الشبيه لا ينفعل بالشبيه، مع أنهم من جهة أخرى يزعمون أن الشبيه يدرك بالشبيه، وأن الشبيه بيعرف بالشبيه، لأن الحس، وكذلك التفكير والمعرفة، طبقًا لمبادئهم، هي الانفعال والحركة.

وهناك صعوبات ومشكلات كثيرة يثيرها القوم، كما يذهب "أنبادوقليس" من أن كل عنصر يعرف بعناصر الجسمية[2]، وبالإضافة إلى شبيهه. ويؤيد ذلك ما سوف نذكره: لأن جميع أجزاء جسم الحيوان المركبة من الأرض فقط، كالعظام مثلًا، والأوتار، والشعر، لا تدرك، فيما يظهر شيئًا على الإطلاق. وبناء على ذلك لا تدرك حتى العناصر التي تشبهها،

---

(١) الجنس الأخير أي المقولة [ت].

(٢) أي التي توجد في الكائنات الحية [ت]

كما يجب أن يلزم عن ذلك. وفوق ذلك فإن كل عنصر[١] يكون نصيبه من الجعل أكثر من العلم، لأن كلًا منها يعرف شيئًا ويجهل الكثير! وهو في الواقع يجعل كل ما عدا هذا الشيء الواحد. بل يترتب على ذلك، على الأقل في مذهب "أنبا أنبادوقليس" أن أكثر الموجودات جهلًا هو الله، لأنه الوحيد الذي لا يعرف أحد العناصر، نعني الكراهية، على حين أن الموجودات الفانية، المركبة من جميع العناصر، تعرفها جميعًا. وعلى العموم إذا كان كل شيء أما عنصرًا، أو مركبًا من عنصر، أو عدة عناصر، أو جميعها فلماذا لا تكون هناك نفس لكل موجود؟ ويترتب على ذلك، بالضرورة، أن كل شيء يعرف أما عنصرًا، أو بعض العناصر، أو جميعها. وقد نسأل أيضًا ما هو المبدأ الموحد للعناصر في النفس؟ فإن العناصر تكون في مقابل المادة، على حين أن الفاعل الرئيسي، هو العلة التي توحدها، أيًا كانت هذه العلة، فإذا كان هناك شيء أعلى من النفس، ويحكمها، فها هنا استحالة، بل هذا أشد استحالة فيما يختص بالعقل؛ فمن الصواب التسليم بأن يكون العقل بطبعه أوليًا وحاكمًا، إلا أنه في هذا المذهب العناصر هي أولى الموجودات. ومع ذلك فإن جميع هؤلاء الفلاسفة: سواء من يقول منهم بأن النفس من العناصر، بسبب معرفتها للموجودات، وإدراكها لها، أم من بعرف النفس بأنها أولى ما يحرك، لا يتحدث أي فريق منهم عن جميع أنواع النفس. ذلك أن جميع الكائنات التي تحس لا تتحرك، إذ يظهر في الواقع، أن بعض الحيوانات، تظل ساكنة

---

(١) في الأصل مبدأ، وفسرها ثريكو بأن المقصود عنصر، وجمع هكس بينهما فقال مبدأ عنصري **Elemental principle**.

في المكان. ومع ذلك يبدو أن هذه الحركة، هي الوحيدة التي يمكن للنفس أن تحرك بها الحيوان. والأمر كذلك بالنسبة للفلاسفة الذين يجعلون العقل، وقوة الحس ابتداء من العناصر. إذ يبدو، هناك أيضًا، إن النبات يعيش دون مشاركة في النقلة، أو الإحساس، وأن عددًا كبيرًا من الحيوان لا يوجد عنده التفكير. وحتى لو سلمنا بهذه الأمور، ووضعنا العقل، كالحال في قوة الحس، جزءًا من النفس، بفرض أنه كذلك، فإن المذهب لا ينطبق على كل نفس بإطلاق، ولا على نفس واحدة بأكملها.- أما المذهب الموجود في الأشعار المسماة بالأورفية، فغنه عرضة لنفس الاعتراض: فالنفس، كما يقولون، تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات، عند تنفسيها، وتحملها أجنحة الرياح. إلا انه يستحيل أن يحدث ذلك للنبات، ولا لبعض الحيوانات، لأنها لا تتنفس كلها. وقد غاب هذا الأمر عن أصحاب هذا الاعتقاد. وحتى إذا وجب أن نجعل النفس من العناصر، فليس من الضروري أن تكون من جميعها، إذ يكفي أحد الطرفين المتقابلين أن يحكم على نفسه، وعلى ما يضاده، فنحن نعرف بالمستقيم المستقيم والمنحنى، لأن المسطرة تحكم عليهما معًا. وعلى العكس من ذلك لا يحكم المنحنى على النفس، ولا على المستقيم.

وهناك بعض الفلاسفة يزعمون أن النفس ممتزجة بالعالم كله. ولعل من هنا قد جاء ما ذهب إليه "طاليس" من أن كل شيء مملوء بالآلهة. إلا أن هذا الرأي يثير بعض الصعوبات: فلماذا لا تكون النفس حيوانًا، عندما تكون حاضرة في الهواء، أو النار، كما تفعل ذلك عندما توجد في الممتزجات من هذه العناصر؛ مع أنها في الحالة الأولى يظهر أنها أفضل؟

(وقد نسأل أيضًا بهذه المناسبة: لماذا تكون النفس التي توجد في الهواء، أفضل، وأكثر خلودًا من تلك التي توجد في الحيوان؟). مهما يكن جوابنا عن ذلك، فإن النتيجة تنتهي إلى تناقض وبطلان، لأن القول بأن النار أو الهواء حيوان، من أشد الآراء تناقضًا؛ والامتناع عن إطلاق لفظ الحيوان على ما يحتوي النفس تناقض أيضًا. ويظهر أن اعتقاد هؤلاء الفلاسفة في وجود نفس في العناصر، يرجع إلى أن الكل ينطبق على الأجزاء ويجانسها، فيلزمهم من ذلك التسليم بأن النفس الكلية مطابقة أيضًا لأجزائها، ومجانسة لها، إذ يرجع الفضل في وجود نفس في الحيوان إلى أخذها جزءًا من المحيط. ولكن إذا كان الهواء المتنفس متجانسًا، على حين أن النفس غير متجانسة، فمن الواضح أن جزءًا فقط من النفس يوجد في هذا الهواء، ولا يوجد الجزء الآخر. فبالضرورة إذن أما أن تكون النفس متجانسة الأجزاء، وإما أنها لا توجد في أي جزء على الإطلاق.

ويظهر جليًا مما ذكرنا، أن المعرفة ليست من صفات النفس، من حيث إنها مركبة من العناصر؛ وليس من الصواب كذلك ولا من الحق، أن نزعم بأن النفس متحركة.

ولكن من حيث إن المعرفة صفة للنفس، وكذلك الإحساس، والظن، والشوق، والإرادة، والنزوع على العموم، وإن الحركة المكانية تحصل أيضًا في الحيوان بسبب النفس، وكذلك النمو والنضج والاضمحلال، فهل تتعلق كل حالة من هذه الأحوال بالنفس كلها؟ وهل بواسطتها كلها نفكر، ونحس، ونتحرك، ونفعل الأفعال الأخرى، أو ننفعل بها، أو أن هذه الأعمال المختلفة يجب أن تعزي إلى أجزاء مختلفة؟ ثم الحياة ذاتها هل توجد

في جزء واحد معين فقط، أو في عدة أجزاء، أو في جميعها؟ أو هل للحياة علة غير ذلك؟ ويذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس منقسمة، وأن جزءًا منها يفكر، على حين أن الجزء الآخر يشتاق. ماذا إن يوحد[١] النفس إذا كانت بطبيعتها منقسمة؟ ليس هو الجسم بكل تأكيد. فيظهر، على العكس، أن النفس هي التي تحفظ وحدة الجسم، لأنها إذا ما فارقت، تبدد الجسم وفسد. وعلى ذلك إذا كان هناك مبدأ آخر يحقق وحدة النفس، فالأولى أن تكون النفس ذاتها هي هذا المبدأ. ولكن يجب أن نبحث ها هنا هل هذا المبدأ واحد أو كثير الأجزاء. فإن كان واحدًا، فلماذا لا نعزو الوحدة مباشرة إلى النفس ذاتها؟ وإن كان منقسمًا فعلينا أن نبحث من جديد، ما علة الوحدة؛ وهكذا يمضي البحث إلى ما لا نهاية له. وقد نسأل أيضًا، فيما يختص بأجزاء النفس، ما قوة كل منها المؤثرة في الجسم؟ لأنه إذا كانت النفس كلها هي التي تحفظ وحدة الجسم كله، فيترتب على ذلك أن كل جزء منها يحفظ وحدة جزء من أجزاء الجسم. وهذا ظاهر الاستحالة: فأي جزء يحقق العقل وحدته، وكيف يحققها؟ من العسير حتى أن نتصور ذلك.

وتدل المشاهدات كذلك على أن النبات يستمر في الحياة إذا انقسم، وكذلك بعض الحشرات، فيبدو كأن في الأجزاء أنفسًا، تخصها بالنوع لا بالعدد، إذ أن كل جزء منها يحفظ الإحساس والحركة المكانية زمنامًا، أما أنها لا تستمر على هذه الحال، فليس هذا بغريب، إذ ليس لها الأعضاء الضرورية لحفظها الطبيعي، ومع ذلك فإن جميع أجزاء النفس توجد في كل

---

(١) في الأصل اليوناني "يجمع النفس" أي يجعل أجزاءها متصلة بعضها **Sunekhei** [قنواتي].

جزء مبتور، وإن أنفس الأجزاء المبتورة تتجانس فيما بينها وبين النفس كلها. وهذا دليل على أن أجزاء النفس المختلفة لا ينفصل أحدها عن الآخر، على حين أنه على العكس، تنقسم النفس كلها. ويظهر أن المبدأ الذي يوجد في النبات هو أيضًا ضرب من النفس. لأن هذا المبدأ هو الوحيد الذي يشترك فيه الحيوان والنبات. وقد ينفصل عن مبدأ الحس، على حين أنه لا يمكن أي موجود بغيره أن يحس.

الكتاب الثاني

(١)
تعريف النفس

قد ذكرنا ما فيه الكفاية عن مذاهب القدماء في النفس. ولنعد من جديد إلى الموضوع بأسره محاولين تحديد ما النفس؟ وماذا يمكن أن يكون حدها على أعم وجه.

إن أحد أنواع الموجودات ما نسميه الجوهر. ولكن الجوهر أول ما يقال عليه هو الهيولي، نعني ما ليس بذاته شيئًا معينًا. ويقال ثانيًا على الهيئة والصورة التي بمقتضاها تتشخص الهيولي. ويقال ثالثًا على المركب من الهيولي والصورة. ولكن الهيولي قوة، والصورة كمال أول [إنتليخيا] (١) ويقال كمال أول على معنيين: أما كالعلم، وإما استعمال العلم.

---

(١) انظر ٤٠٢ و– سطر ٢٥– يريد أن يقول إن هناك درجتين للانتقال من القوة إلى الفعل، وضرب لذلك مثلًا بأن العلم بالنسبة إلى الجهل هو كالفعل بالنسبة إلى القوة، وفي هذه الحالة تكون القوة قوة الأضداد. ومن جهة أخرى الفعل استعمال العلم أي أنه يقال بالإضافة إلى من عنده العلم دون استعماله. وهذا المعنى هو الذي يظهر فيه انتقال القوة إلى الفعل (ت). مهما يكن من شيء ليس رأي أرسطو واضحًا فيما يختص بمعنى (انتليخيا).

وفي ترجمة حنين لهذه اللفظة أنها "تمام" قال: "ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة، حد النفس بحد عام، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمام"، ثم أضاف بعد قليل "التمام على نوعين: أحدهما مثل المرء العالم بالكتابة البارع، فإنه إذا شاء كتب. والنوع الثاني مثل المرء الذي لا يحسن أن يكتب، فقد يمكنه أن يتعلم فيكون كاتبًا. فالنفس تمام للجسم الطبيعي الآلي بالنوع الأول مثل الكاتب الحاذق الذي إذا شاء كتب" وقد ذكر التمام معاني أخرى لم نشأ نقلها. انظر تعليق تريكو فيما بعد، وكيف انتقل اسم التمام إلى الكمال الأول. وفي تعليق تريكو أن الكمال الأول كالعلم بالإضافة إلى الجهل، لا كما يذهب حنين في تفسيره من أنه كالكاتب الحاذق (الإهوائي).

إلا أن الآراء قد أجمعت على أن الأجسام هي قبل كل شيء الجواهر، وأن من بينها الأجسام الطبيعية لأنها مبادئ غيرها. وبعض الأجسام الطبيعية بها حياة، وبعضها لا حياة لها. ونعني بالحياة: أن يتغذى الكائن، وينمو، ويفسد بذاته. ويترتب على ذلك أن كل جسم طبيعي ذي حياة، فهو جوهر، ونعني بالجوهر ها هنا الجوهر المركب(١) وما دمنا نتكلم ها هنا عن جسم ذي صفة معينة، ونعني بهذه الصفة وجود الحياة في الجسم، فليس الجسم هو النفس، لأن الجسم [الحي(٢)] ليس صفة لشخص، بل الأولى أنه هو نفسه حامل وهيولي، ويترتب على ذلك أن النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة. ولكن هذا الجوهر كمال أول، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة. إلا أن الكمال الأول يقال على معنيين: فهو تارة كالعلم، وتارة كاستعمال العلم. ويظهر ها هنا أن النفس كمال أول كالعلم، لأن النوم كاليقظة، يقتضيان وجود النفس، من حيث إن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم، والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله(٣). ولكن العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم. لهذا كانت النفس كمالًا أول(٤) لجسم طبيعي ذي حياة

(١) أي المركب من الهيولي والصورة [ت].

(٢) أي المتنفس، والمقصود ما فيه نفس. والحي إضافة من تريكو، أما في الأصل اليوناني وفي ترجمة عكس، الجسم فقط **Soma** والمقصود بالجسم هنا البدن.

(٣) النفس كمال بالمعنى الأول وهو كالتقابل بين العلم والجهل أي العلم بالقوة، وليس الكمال كاستعمال العلم بالنسبة إلى العلم بالقوة لأننا في حالة النوم لا نستعمل العلم ومع ذلك فالنفس موجودة.

(٤) هكذا قال فلاسفة العرب لأن الفعل كمال الكائن. ولكن الترجمة اللاتينية التي راجت في القرون الوسطى هي "فعل أول" **Ac'us primus** والمقصود بالفعل الأول أي الأسبق في

بالقوة، نعني بجسم آلي[1]. وأجزاء النبات هي أيضاً أعضاء، ولكنها في غاية البساطة: مثال ذلك أن الورقة مسكن لغلاف الثمرة، وغلاف الثمرة مسكن لها. وتشبه الجذور فم الحيوان لأن الجذر والفم كليهما يمتص الغذاء. فإذا كنا إذن نريد تعريفاً عاماً ينطبق على سائر أنواع النفس، فينبغي أن نقول إن النفس كمال أول لجسم طبيعي كلي:– ولهذا لم نكن في حاجة إلى البحث عما إذا كان النفس والجسم شيئاً واحداً، كما أننا لا نسأل هل الشمع وطابعه شيء واحد، وكذلك، على العموم، عن هيولي شيء ما، وما هيولي له. لأن الواحد والموجود يطلقان على معان كثيرة، إلا أن الكمال الأول هو معناها الرئيسي.

لقد عرفنا إذن بقول عام ما النفس: فهي جوهر بمعنى صورة، أي ماهية جسم ذي صفة معينة. ولنفرض مثلاً أن آلة كالفأس كانت جسماً طبيعياً، فإن ماهية الفأس تكون جوهرها، وتكون نفسها، لأن الجوهر إذا فارق الفأس فلن يكون هناك فأس، إلا باشتراك الاسم. ولكن الفأس في الواقع فأس، إذ ليست النفس ماهية أو صورة جسم من هذا النوع، بل جسم طبيعي ذي صفة معينة، أي فيه بذاته مبدأ الحركة والسكون.

فلنطبق الآن ما ذكرنا على أجزاء الجسم الحي. فإذا كانت العين حيواناً كان البصر نفسه، لأن البصر صورة العين. ولكن العين هيولي

النشوه. وأرسطو ينظر إلى النفس مستقلة عن أفعالها التي تمارسها، ولذلك كانت تشبه العلم قبل استعماله [ت]– وقد استعمل العرب لفظ آلي أي ذي آلات بمعنى أعضاء، والاصطلاح الحديث عضوي. وقد آثرنا استعمال الاصطلاح القديم.

(١) أي بمجسم ذي أعضاء اكل عضو وظيفة.

البصر، فإذا أصيب البصر، فلا عين إلا باشتراك الاسم، كما لو قلت: عين من حجر، أو عين مرسومة. فيجب إذن أن تطلق ما صلح قوله عن الأجزاء على الجسم الحي بأكمله. ذلك أن نسبة جزء النفس إلى جزء الجسم، هي كنسبة الإحساس بأكمله إلى الجسم الحاس بأكمله، من حيث هو كذلك.

ومن جهة أخرى، ليس الجسم الذي يفارق النفس هو بالقوة القادر على الحياة، بل ذلك الذي لا يزال ذا نفس. والأمر كذلك في البذرة والثمرة، وهما بالقوة فقط أجسام بهذه الصفة(١). وكما أن القطع للفأس(٢)، أو البصر للعين، هو كمال أول، فكذلك حالة اليقظة؛ أما النفس فهي كمال على المعنى الذي يقال عليه البصر، أو القطع للآلة؛ وأما الجسم فهو ما هو بالقوة فقط. ولكن كما أن العين تقال على الحدقة والبصر، فكذلك الحيوان هو النفس والجسم معاً.

فليست النفس إذن مفارقة للجسم، على الأقل بعض أجزاء النفس، إذا كانت النفس منقسمة قسمة طبيعية. وهذا ظاهر: لأن كمال بعض

---

(١) يوضع أرسطو تعريفه فيسأل ما الأجسام التي فيها نفس؟ إنها الأجسام الحبة نفط. باستثناء الميتة، وكذلك المني والبزر للحيوان والنبات، لأنه ليس المني واليزر أجساماً، ولا بالقوة، والقوة فيهما أن يصبحا أجساماً لها القوة على الحياة [ت].

(٢) يسميها حنين في ترجمته "القدوم". وهذا نص قوله "فإن قال قائل: فإن كانت النفس هي التي تتمم الجسم [يريد أنها كمال أول كما سبق بيانه] فتصيره حياً، فما بالها لا تسمى وحدها حيواناً إلا مع الجسم ؟ قلنا: ذلك القوة التي في العين، فإنها تم العين، تتكون بها بصيرة. ولا يقال للقوة وحدها إنها تبصر إلا مع العين. وكذلك لا يقال لصورة القدوم وحدها إلا مع الحديد فكذلك النفس لا يقال لها حيوان إلا مع الجسم الطبيعي الآلي.

أجزاء الجسم هو الأجزاء ذاتها. ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تنفصل بعض الأجزاء، على الأقل، لأنها ليست كمالاً لأي جسم. وليس من الواضح كذلك أن النفس كمال أول للجسم كالملاح للسفينة.

وفي القدر الذي ذكرنا كفاية لغرض جمالي، وتعريف أولي عام للنفس.

(٢)
تأييد تعريف النفس

وإذ كنا نبدأ مما هو غامض بذاته، ولكنه أوضح عندنا، فنصل من ذلك إلى ما هو أوضح وأعرف حسب العقل عندنا، فيجب أن نسلك هذا الطريق لكي نحاول من جديد الفحص عن النفس[١]. ذلك أن القول الدال على الحد، يجب ألا يصف ما هو واقع فقط، كما هو الحال في أغلب التعاريف، بل يجب كذلك أن يشمل العلة، ويلقي عليها الضوء. والواقع أن الحدود، في العادة، يعبر عنها في صورة نتائج بسيطة. مثال ذلك: ما التربيع؟ هو تركيب مربع مساو في مساحته لمستطيل. لكن مثل هذا التعريف ليس إلا تعبيراً عن النتيجة. أما القول، على العكس، بأن التربيع هو كشف الحد الأوسط، فهذا بيان علة المعرف.

فنحن نضع إذن، كأساس لبحثنا، أن المتنفس يختلف من غير المتنفس

---

(١) المقصود أن المنهج الذي يريد أرسطو اتباعه هو الفحص عن الأنفس الجزئية، لأنها أوضح [ت].

بالحياة[1]. ولكن لفظ الحياة يقال على معان كثيرة، ويكفي أن يتحقق أحد هذه المعاني في شيء حتى نقول عنه إنه يعيش، سواء أكان ذلك العقل مثلاً، أو الإحساس، أو الحركة والسكون في المكان، أو حركة التغذي والنقصان والزيادة. وهذا أيضاً هو السبب في أن جميع أنواع النبات يظهر أن فيها حياة. إذ يبدو أن لها في ذاتها قوة ومبدأ بهما تلقى الزيادة والنقصان طبقاً للاتجاهات المتقابلة. فإنها لا تزيد إلى أعلى فقط باستثناء الأسفل بل تتجه هذين الاتجاهين كذلك. فهي تنمو تدريجياً في جميع الاتجاهات، وتستمر في الحياة، ما دامت قادرة على امتصاص الغذاء. وهذه القوة يمكن أن تفارق غيرها، ولو أن القوى الأخرى لا يمكن أن توجد بغيرها، على الأقل في الموجودات الفانية؛ والأمر واضح في النبات لأنه يخلو من سائر قوى النفس الأخرى.

بناء على هذا المبدأ إذن، توجد الحياة في جميع الكائنات الحية[2]. أما في الحيوان فالإحساس هو أساس تكوينه، لأن الكائنات التي لا تتحرك، ولا تنتقل من مكان إلى آخر، ما دامت تحس، نسميها حيوانات لا كائنات حية فقط. إلا أن أول قوى الحس في الحيون هو اللمس. وكما أن القوة الغاذية يمكن أن تفارق اللمس وسائر الحواس، كذلك اللمس أن يفارق

---

(١) بعد أن عرف أرسطو الحياة بأنها التغذى والنمو والنقصان بالذات [٤١٢ و- ١٤ وما بعدها] بريد الآن أن يستعرض الوظائف المختلفة النفس، مبتدئاً من الأدنى إلى الأرقي: بعض الكائنات فيه الغاذية فقط، وبعضها فيه اللمس، وبعضها الثالث فيه الغاذية واللمس والحواس الأخرى والقوى الراقية [ت].

(٢) بوجه عام الحيوانات والنباتات (ت).

الحواس الأخرى[١]. (نعني بالقوة الغاذية هذا الجزء من النفس الموجود في النبات. أما جميع الحيوانات فمن البيّن أن فيها قوة اللمس). أما لماذا كان الأمر هكذا، فسوف نتحدث عنه فيما بعد[٢].

ولنكتف الآن بقولنا إن النفس مبدأ الوظائف التي ذكرناها، والتي عرفتها، نعني قوة التغذي، والحس، والفكر وكذلك الحركة. لكن هل كل قوة من هذه القوى هي نفس؟ أو جزء من النفس فقط؟ وإذا كانت جزءاً، فهل يكون ذلك بحيث لا يفارق إلا في العقل؟ أو يفارق كذلك في المكان؟ الجواب عن هذه الأسئلة بعضه سهل، وبعضه صعب. فكما أن بعض النبات أمكن أن يعيش، على الرغم من انفصال كل جزء عن الآخر (وهذا دليل على أن النفس الموجودة في كل نبات واحدة بالفعل، كثيرة بالقوة) فكذلك يحصل لفصول[٣] أخرى للنفس في الحشرات التي قطعت أجزاؤها، فكل جزء فيه الإحساس والحركة المكانية. وإذا كان في كل جزء الإحساس والحركة المكانية. وإذا كان في كل جزء الإحساس ففيه أيضاً التخيل، والنزوع. لأنه إذا وجد الإحساس، وجد كذلك الألم واللذة. وإذا وجد الألم واللذة، فهناك بالضرورة الشوق. ولكن فيما يخص العقل، والقوة النظرية، ليس الأمر واضحاً بعد: غير أنه يبدو أن ها هنا نوعاً من النفس مختلفاً، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم، كما يفترق الأزلي عن الفاسد. أما أجزاء النفس الأخرى فيتضح مما سبق أنها لا تفارق كما يزعم بعض

(١) وهذا مر الشأن في الحيوانات غير الراقية (ت).

(٢) انظر ٤٣٠ ب ١٠ (ت).

(٣) الفصل هنا بمعنى ما يميز النوع.

الفلاسفة[١]. وأما إنها مع ذلك يمكن أن تفارق عقلاً فهذا بيّن[٢] فأن نحس، غير أن نظن، لأن فعل الحس غير فعل الظن. والأمر كذلك في سائر القوى التي عددناها. وأيضاً، فإن في بعض الحيوان جميع هذه القوى، وفي بعضها الآخر بعضها فقط، وفي بعضها الثالث قوة واحدة فقط (وهذا ما يميز الحيوانات فيما بينها). أما لماذا كان الأمر كذلك فسوف نفصح عنه فيما بعد. ويشبه أن يكون الحال كذلك في الإحساسات: بعض الحيوانات عنده جميع الإحساسات، وبعضها عنده بعض فقط، وبعضها الآخر عنده إحساس واحد، هو أشدها ضرورة، وهو اللمس.

ولكن قولنا (ما به نحيا ونحس) يحتمل معنيين، كما نقول (ما به نعرف) وهو قول آخر يدل تارة على العلم، وتارة على النفس (إذ نعني بأحد هذين المعنيين المعرفة) وكذلك أيضاً (ما به نكون في صحة جيدة) يدل أما على الصحة نفسها، وإما على جزء من الجسم، أو الجسم بأكمله. وفي جميع هذه الأمثلة، العلم والصحة هي الهيئة، أو بنوع ما الصورة والمعنى، وفعل الشخص المستعد لتلقي العلم أو الصحة (إذ يظهر أن تحقق الفعل يكون في المنفعل الذي يتهيأ فيه الاستعداد) ومن جهة أخرى، النفس هي أولاً ما به نحيا، ونحس، ونفكر: ولهذا كانت ضرباً من المعنى والصورة، لا هيولي وحاملا. فإنا لجوهر كما ذكرنا يقال على ثلاثة معان، أحدها يدل على الصورة، والثاني على الهيولي، والثالث على المركب منهما، من حيث

(١) انظر "طيماوس" لأفلاطون ٦٩ د [ت].

(٢) يريد أن يقول أنها لا تفارق كما يفارق الجسم جسماً آخر، بل المفارقة عقلية فقط (Logo) عن تريكو.

إن الهيولي قوة، والصورة كمال أول (إنتليخيا). ومن جهة أخرى ما دام الكائن الحي هو المركب من الهيولي والصورة، فلا يمكن أن يكون الجسم كمال النفس، بل النفس هي كمال جسم ذي طبيعة معينة. ولذلك صح ما ذهب إليه بعض المفكرين، من أن النفس لا يمكن أن توجد بغير جسم، وليست بجسم، بل شيء متعلق بالجسم، ولهذا كانت في جسم، وفي جسم من طبيعة معينة، لا كما ذهب القدماء[١] من أنها توجد في جسم، بغير إضافة أي تحديد يخص طبيعة هذا الجسم وصفته، مع أنه يظهر جيداً أن أي شيء لا يمكن أن يقبل أي شيء، كيفما اتفق. ويفضي إلى نفس هذه النتيجة قولنا: إن كمال كل شيء ينشأ بالطبع فيما هو هذا الشيء بالقوة، وبمعنى آخر في الهيولي الملائمة.

ويتضح مما ذكرنا أن النفس هي ضرب من الكمال، وصورة لما هو بالقوة مستعد لقبول طبيعة معينة.

(٣)

قوى النفس في مختلف الكائنات الحية

توجد جميع قوى النفس التي ذكرناها في بعض الكائنات، كما سبق أن قلنا[٢]، وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى، وبعضها الثالث ليس

---

(١) هم الغيثاغوريون- انظر ٤٠٧ ظ ١٠- ١٥- هناك تناسب وثيق بين هذه النفس وهذا البدن. مثال ذلك أن النفس الإنسانية لا يمكن أن تحل في بدن حيوان، ولا تتعاقب في أبدان أفراد مختلفين (ت) وهذا ينفي القول بالتناسخ (الإهواني).

(٢) انظر ٤١٣ و٣٠، ٤١٣ ظ ٣٠.

فيه إلا قوة واحدة فقط. والقوى التي عددناها هي: القوة الغاذية، والنزوعية، والحساسة، والمحركة، والمفكرة. وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط، وفي بعض الكائنات هذه القوة، وكذلك قوة الحس؛ وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزعية، لأن النزوع يشمل الشوق، والغضب، والإرادة. ولكن الحيوانات عندها جميعاً إحدى الحواس على الأقل، نعني اللمس. وحيث يوجد الإحساس يوجد كذلك اللذة والألم، وما يسبب اللذة والألم. وإذا وجدت هذه الأحوال في كائن وجد عنده الشوق، إذ أن الشوق هو طلب(١) الملذ. وأيضاً(٢) فإن جميع الحيوانات عندها الإحساس بالغذاء، لأن اللمس حاسة التغذي. ذلك أن اليابس والرطب، والحار والبارد من الأشياء، هي وحدها غذاء جميع الكائنات الحية. (وهذه الصفات تدرك باللمس، على حين أن غيرها من المحسوسات، ليست كذلك إلا بالعرض)، لأن الصوت، واللون، والرائحة لا تساهم في التغذي. أما الطعم فإنه أحد موضوعات اللمس. ولكن الجوع والعطش من الشوق، فالجوع [شوق] لليابس والحار، والعطش للبارد والرطب. والطعم بنوع ما، يجمع بين هذه الصفات. وسوف نوضح هذه الأمور(٣) فيما بعد. ولنكتف الآن بالقول بأن الحيوانات التي عندها

---

(١) في البونانية النزوع إلى الملذ، وهذه هي الترجمة الحرفية، إلا أن العرب جروا على قولهم طلب الملذ، والمعنى واحد تقريباً.

(٢) بعد أن أثبت أرسطو أن جميع الحيوانات فيها، على الأقل اللمس، وأن بعض الحيوانات التي فيها حواس أخرى غير اللمس يوجد عندما دائما الألم واللذة، يريد الآن أن يبين كيف. ينفع اللمس في معرفة الغذاء (ت).

(٣) المقصود بالأمور الغذاء والطعوم [ت].

اللمس، عندها النزوع كذلك. أما أنها هل عندها تخيل فأمر يشك فيه، وسوف نفصح عن ذلك فيما بعد. وعند بعض الحيوان أيضاً قوة الحركة، وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل، كالإنسان مثلاً، وأي كائن حي آخر، إن وجد، يكون من طبيعة مشابهة له، أو أرقى منه.

من الواضح إذن أنه إذا كان هناك حد عام للنفس، فلن يكون إلا من نوع حد الشكل. لأنه في هذه الحالة لا يوجد شكل ما عدا المثلث والأشكال المركبة منه. وفي الأمر الذي نفصح عنه، لا توجد نفس غير الأنفس التي عددناها، ومع ذلك فالأشكال نفسها، يعمها معنى واحد ينطبق عليها جميعاً، ولكنه من جهة أخرى لا يخص واحداً منها بالذات. والأمر كذلك في الأنفس التي عددناها. فمن العبث البحث في غير هذه الأشياء[1] عن تعريف عام لا يكون ذاتياً لأي كائن بدلاً من أن نطرح هذا التعريف، ونطلب الخاص، ونوع الأنواع، والأمر في النفس يشبه تماماً الأمر في الأشكال، فالمتقدم دائماً داخل بالقوة فيما يليه، وذلك في الأشكال والكائنات الحية على السواء: مثال ذلك: المثلث داخل في الشكل الرباعي، والنفس الغاذية في الحساسة، ولذلك يجب أن نبحث في كل نوع من الموجودات ما نوع النفس الذي يخصه؟ مثال ذلك ما نفس النبات؟ وما نفس الحيوان؟ وما نفس الإنسان. ولكن بأية علة نفسر هذا الضرب من الترتيب في الأنفس؟ هذا ما يجب علينا فحصه، إذ بدون النفس

(١) أي الأشكال أو النفسي [ت].

الغاذية، لا توجد نفس حساسة[١]، على حين أنه في النبات توجد النفس الغاذية مفارقة للحساسة. ولذلك أيضاً لا يوجد بدون اللمس أي حس آخر، على حين أن اللمس يوجد بدون الحواس الأخرى، لأن كثيراً من الحيوان صفر من البصر والسمع والشم. وأيضاً فإن من بين الكائنات التي تحس ما فيه قوة الحركة، ومن بينها ما لا توجد فيه. وأخيراً فإن بعض الحيوان، وهو العدد الأقل، توجد فيه قوة الاستدلال والتفكير، لأن الكائنات الفاسدة التي وهبت الاستدلال، عندها أيضاً جميع القوى الأخرى. ولكن ليس كل من فيه أية قوة من قوى النفس عنده الاستدلال؛ بل على العكس بعضها ليس عنده حتى التخيل[٢]، وبعضها الآخر لا يعيش إلا بالتخيل. أما فيما يختص بالقوة النظرية، فهذا أمر آخر.

لذلك، إذن، كان القول في كل نوع من أنواع النفس، هو في الوقت ذاته أليق الأقاويل في النفس.

(٤)

النفس النباتية، أو القوة الغاذية

من الضروري لكل من يريد أن يفحص عن القوى المختلفة، أن يطلب

---

(١) يعلل ابن رشد السبب في ذات يقوله "ليس يمكن أن يوجد الأمر فيها بالعكس، أعني أن توجد الحساسة من دون الناذية، أو المتخيلة من دون الحساسة. والعلة في ذلك أن ما كان منها يجري مجرى الهيولى لبعض، لم يمكن في ذلك البعض أن يفارق هيولاه "(تلخيص كتاب النفس لابن رشد مخطوط).

(٢) في شرح ابن رشد أن هذه الحيوانات كالذباب.

أولاً ماهية كل منها، ثم يبحث بعد ذلك عن الخواص التي تلزم عنها، وعن غيرها. ولكن إذا كان يجب تعريف كل قوة من هذه القوى، مثال ذلك ما القوة العاقلة؟ أو القوة الحساسة؟ أو القوة الغاذية؟ فيجب قبل ذلك أن نحدد ما فعل العقل؟ وما فعل الحس؟ لأن الأفعال والوظائف أسبق عقلاً من القوى. وإذا كان ذلك كذلك، وكان يجب أن ندرس قبل هذه الأفعال ما يضادها، فيجب أن نبدأ بحثنا بالنظر في هذه الأضداد: أعني بالأضداد الغذاء، والمحسوس، والمعقول. يجب إذن أن نبدأ القول بالغذاء والتوليد.

فالنفس الغاذية توجد كذلك في الكائنات المتنفسة غير الإنسان، فهي أول قوى النفس، وأعمها، وبها توجد الحياة لجميع الكائنات. ولها وظيفتان: التوليد والتغذى، لأن أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل[1] ليس بناقص[2]، أو لا يكون التوليد فيه تلقائياً، هو أن يخلق كائناً آخر شبيهاً به: الحيوان حيواناً آخر، والنبات نباتاً آخر، بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته. لأن هذا هو موضوع النزوع لجميع الكائنات، وغاية نشاطها الطبيعي. ولكن لفظ "الغاية" يقال على معنيين: فهو من جهة، الهدف نفسه، ومن جهة أخرى الكائن الذي هذا الهدف غايته. وإذن لما كان من المستحيل على الجزئي أن يشارك في الأزلي والإلهي، بضرب مستمر، وذلك لأن أي كائن فاسد لا يمكن أن يبقى هو هو بالذات والعدد، فإنه لا يكون كذلك إلا من حيث يشارك الكائن (في الأزلي والإلهي) مشاركة قد تزيد أو تنقص، وأنه يبقى بذلك لا ذاته، بل

(١) الكامل أي الذي بلغ كمال غايته مثل الرجل بالنسبة للطفل.

(٢) كالكائن المتيور مثلاً.

شيء شبيه بذاته، ولا واحد بالعدد، بل واحد بالنوع.

والنفس علة ومبدأ للجسم الحي. وهذان اللفظان (علة) و(مبدأ) يقالان على معان كثيرة، إلا أن النفس هي كذلك علة على المعاني الثلاثة التي حددناها من قبل. فالنفس علة من حيث إنها الحركة، وإنها غاية، وإنها كذلك جوهر[(١)] الأجسام المتنفسة.– أما إنها علة من جهة الجوهر، فهذا بيّن؛ لأن علة الكائن في كل شيء هو الجوهر. ولكن الحياة عند جميع الكائنات الحية، هي قوام وجودها. والنفس هي على حياتها ومبدؤها. وأيضاً فإن صورة الكائن بالقوة هي الكمال الأول. ومن الواضح أن النفس علة أيضاً من جهة الغاية: فكما أن العقل يفعل من أجل شيء، فكذلك الطبيعة، وهذا الشيء غايتها ولكن النفس هي مثل هذه الغاية في الحيوان، وهذا مطابق للطبيعة، لأن جميع الكائنات الطبيعية [الحية] آلات للنفس؛ والأمر في النبات كما هو في الحيوان. فالنفس– إذن– غايتها[(٢)]. ونحن نعلم أن لفظ (الغاية) يقال على معنيين: فمن جهة الهدف نفسه، ومن جهة أخرى الكائن الذي هذا الهدف هو غايته. وأيضاً، فإن المبدأ الأول للحركة المكانية هو النفس؛ إلا أن جميع الكائنات الحية ليس فيها هذه اللقوة. والاستحالة، والنمو، يرجعان كذلك إلى النفس. ذلك أن

---

(١) في البونانية: "أوسيا" وتنال على معان كثيرة أحدهما على الجوهر بمعنى الماهية، وفي ترجمة هكس **Substance** وفي تربكو **Substance Fornelle**.

(٢) في تفسير ابن رشد "وأما السبب الغائي الذي من أجله وجدت هذه القوة، فإنه لما كانت الأجسام الطبيعية لها أعظام محدودة، وكان لا يمكن في المتنفسة أن يوجد لها من أول الأمر العظم الذي يخصها، احنبج إلى هذه القوة. ولذلك إذا ما بلغ الموجود العظم الذي له بالطبع، كنت هذه القوة". (تلخيص كتاب النفس لابن رشد).

الإحساس، هو على ما يظهر، ضرب من الاستحالة، ولا يوجد كائن قادر على الحس إذا لم يكن عنده نفس. والأمر كذلك فيما يخص الزيادة والنقصان؛ لأن الشيء لا يزيد أو ينقص، بالطبع، إلا إذا تغذى، ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حياً.

وهناك موضوع لم يحسن أنادوقليس بيانه: ذلك حين قال إن النمو في النبات إلى أسفل بنمو الجذور؛ لأن الأرض تتجه –بالطبع– هذا الاتجاه. وإلى أعلى لأن النار تتجه في اتجاه مضاد. ذلك أن أنادوقليس لم يصب في معنى الأعلى والأسفل، لأن الأعلى والأسفل يختلفان بالنسبة للأفراد عنهما بالنسبة للكون. إذ أن الرأس للحيوان هي كالجذور للنبات، إذا أردنا أن نحكم علة تخالف الأعضاء وتماثلها، من حيث وظائفها. وأيضاً ففي هذا المذهب، ما الذي يجمع بين النار والأرض، مع أن اتجاهها متضاد؟ سوف ينفصلان بالفعل، إذا لم يوجد مبدأ يمنعهما من الانفصال، فإذا وجد هذا المبدأ فهو النفس، وهي على النمو والتغذي.

ويذهب بعض الفلاسفة(١) إلى أن طبيعة النار، هي على الإطلاق، علة التغذي والنمو، إذ يظهر أنها وحدها من بين الأجسام أو العناصر، هي التي تتغذى وتنمو. ومن أجل ذلك قد نفترض أن النار هي العلة الفاعلة في النبات والحيوان على السواء. ولكن إذا كانت النار من وجه علة مصاحبة، فإنها مع ذلك ليست علة بالمعنى المطلق، إذ الأولى أن تكون النفس هي هذه العلة. ذلك أن نمو النار يذهب إلى ما لا نهاية له، ما دام

(١) بشير إلى هرقليطس [ت].

هناك وقود. على العكس في جميع الكائنات الطبيعية يوجد حد وتناسب في المقدار والنمو. وترجع هذه الأمور إلى النفس لا إلى النار، وإلى الصورة لا إلى الهيولي.

وحيث كانت قوة النفس غاذية ومولدة في آن واحد، فمن الضروري أن تفحص عن التغذي أولاً. لأن هذه القوة تعرف بالنسبة إلى غيرها، بواسطة هذه الوظيفة. ويقال عادة إن الضد غذاء الضد، لا على أن أي ضد غذاء أي ضد[١]، بل في الأضداد التي مع توالدها تتبادل النمو، (ذلك أن كثيراً من الأشياء تتولد بالتبادل، إلا أنها ليست جميعاً كميات: فهكذا يصبح الصحيح مريضاً). ويظهر أيضاً أن هذه الأضداد الأخيرة لا يكون بعضها غذاء لبعضها الآخر بنفس الطريقة: فالماء مثلاً غذاء النار، على حين أن النار لا تغذي الماء. يظهر إذن أن الأجسام البسيطة[٢] على الأخص، هي التي يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين غذاء، والآخر مغتذ. وها هنا صعوبة: إذ يذهب بعض الفلاسفة[٣] إلى أن الشبيه يتغذى، كما يتولد، من الشبيه. ويسلم البعض الآخر، كما ذكرنا من قبل[٤]، أن الضد يتغذى بالضد، ما دام لا ينفعل الشبيه بالشبيه. أما الغذاء، فإنه يتغير، ويهضم، ويكون التغير دائماً نحو الضد أو المتوسط. ويقولون أيضاً إن الغذاء هو الذي ينفعل بالمغتذى؛ وليس العكس، كما أن النجار ليس

(١) مثال ذاك أن الأبيض والأسود ليس أحدهما غذاء لصاحبه [ت].

(٢) أي العناصر الأربعة، وكذلك الذرات [ت]

(٣) أنبادرقليس، وديمتريلس– انظر الكون والفاد ١، ٧– الغذاء والنمو من طبيعة واحدة ويفسرهما جاذبية الشبيه بالشبيه [ت].

(٤) انظر ٤١٦ و– ٢١ [ت].

هو الذي يتأثر بفعل الهيولي[١]، بل الهيولي هي التي تتأثر بالنجار؛ أما هو فينتقل فقط من السكون إلى الحركة: ولكن ماذا نعني بالغذاء[٢]؟ هل هو ما يضاف إلى المغتذى آخر الأمر، أم أول الأمر؟ فهناك فرق بينهما. فإذا كان كلاهما غذاء؛ إلا أن أحدها لم يهضم، وهضم الآخر، فالغذاء يمكن أن يقال على المعنيين: لأنه، من حيث إن الغذاء لم يهضم، فالضد يتغذى بالضد، ولكن من حيث إن الغذاء قد هضم، فالشبيه يتغذى بالشبيه، ويترتب على ذلك أن من الواضح أن هؤلاء الفلاسفة مخطئون من وجه، ومصيبون من وجه آخر. غير أنه ما دام الكائن لا يتغذى إلا إذا كان حياً، فالذي يتغذى هو الجسم المتنفس، من حيث إنه متنفس؛ فيكون الغذاء أيضاً مضافاً إلى المتنفس، وليس ذلك بالعرض.

غير أن ماهية الغذاء مختلفة عن ماهية النمو[٣]. ذلك أن الغذاء نمو، من حيث إن المتنفس كم، ولكن من حيث إن المتنفس شخص وجوهر، فالغذاء نمو. لأن هذا الغذاء يحفظ جوهر المتنفس الذي يستمر في الوجود ما دام يتغذى. وأيضاً، فإن الغذاء فاعل التوليد: لا توليد الكائن المتغذى، بل كائن شبيه بالكائن المتغذى. وهذا لأن جوهر الكائن المتغذى موجود من قبل، وأيضاً فلا شيء يولد نفسه، بل يحفظها فقط. وينتج عن ذلك أن هذا المبدأ من النفس هو قوة لحفظ الكائن الذي فيه هذه القوة، من حيث

---

(١) أي الخشب الذي يستعمله [ت].

(٢) يسأل أرسطو عن الغذاء أمر في أول أمره قبل أن يهضم أم في آخر أمره أي بعد الهضم؟ قبل الهضم الضد يغذى الضد، أما بعد الهضم فالشبيه يغتذى بالشبيه [عن تريكو].

(٣) يعين أرسطو بين التغذي والنمو، فالنمو يعتمد على معنى الكم، والتغذي على شخص المغتذي من أجل الحفظ [عن تريكو].

إنه كذلك، أما الغذاء فإنه يهيئ لهذه القوة عملها. ولذا فإن الكائن الذي يحرم الغذاء، لا يمكن أن يعيش. هناك إذن عوامل ثلاثة للغذاء: نعنى الكائن الذي يتغذى، وما به يتغذى، وما يغذيه. أما ما يغذيه فهو النفس الأولى[1]؛ وأما الكائن الذي يتغذى فهو الجسم الذي فيه النفس؛ وأخيراً ما به يتغذى هو الغذاء. ولما كان من الصواب أن تسمى الأشياء بحسب غايتها، وكانت الغاية هنا هي توليد كائن شبيه به، كانت النفس الأولى هي المولدة لكائن شبيه بها. أما عبارة (ما به يتغذى الكائن) فإنها تقال على معنيين، كما يقال (ما به تدار السفينة) على يد الربان أو الدفة، فالأول [أو اليد] محرك ومتحرك، والثاني [أو الدفة] متحرك فقط. [ونستطيع هنا أن نستعير هذا التشبيه حين نذكر] أن كل غذاء يجب أن يقبل الهضم، وأن الحرارة هي التي تهضم. لذلك كانت الحرارة موجودة في كل متنفس[2].

هذا إذن بوجه الإجمال ما يجب أن نذكره عن الغذاء. وسوف نوضح هذا الموضوع فيما بعد، في الكتب التي نخصها به.

---

(١) أي النفس النباتية [ت].

(٢) يقول تريكو أن عبارة أرسطو غامضة. والمقصود من قوله "ما به بتغذي الكائن" أما الحرارة الغريزية، وإما الغذاء. فالحرارة الغريزية متوسطة بين النفس النباتية وبين الغذاء، كما أن يد الربان متوسطة بين الربان والدفة. والحرارة الغريزية تحرك الغذاء الذي تهضمه، كما تحرك اليد الدفة. والحرارة الغريزية نتحرك بالنفس النباتية، وهي محرك لا يتحرك، كما أن اليد نتحرك بالربان. فالحرارة، كاليد، محركة ومتحركة. أما الغذاء فهو منفعل فقط، كالدفة التي تتحرك فقط [ت]. ويقول ابن رشد "وبين مما قيل أيضاً في النفس الناذبة أن آلة هذه القوة الحرارة الغريزية".

(٥)

القوة الحساسة

وحيث قد حددنا هذه الأمور، فلنتكلم بوجه عام عن جميع الإحساسات. ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال، كما لاحظنا من قبل. إذ أنه في الرأي الشائع ضرب من الاستحالة[١]. ويقول بعض الفلاسفة أيضاً: إن الشبيه يتأثر بفعل الشبيه؛ أما إلى أي حد ممكن هذا أو لا يمكن، فقد وضحنا ذلك في بحثنا العام عن الفعل والانفعال[٢]. وها هنا صعوبة: لماذا لا يكون هناك إحساس بأعضاء[٣] الحس نفسها؟ ولماذا لا يحصل عن الحواس إحساس بدون المحسوسات الخارجية، مع أنه في الحواس، توجد النار، والأرض، والعناصر الأخرى، وهي موضوعات الحس، سواء في ذاتها، أو في أعراضها[٤]. فمن الواضح إذن أن قوة الحس لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط.

والأمر هنا كما في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه، بغير ما يشعله، فإذا اشتعل بنفسه، لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل. وحيث

---

(١) انظر ٤١٥ ظ- ٢٤.

(٢) يشير أرسطو إلى الكون والفساد ١- ٧- ٣٢٣ ظ ١٨ حيث يقول إن الفاعل والمنفعل لا يتشابهان، ولا يتباينان تماماً، فهما متشابهان بالجنس، مختلفان بالنوع [ت].

(٣) المقصود أن أعضاء الحس في موضوع الإحساس.

(٤) بعض العناصر كالنار والأرض مثلاً تدرك بذاتها، بما فيها من صفات ذاتية، (كالثقل.. ألخ:). وبعضها الآخر لا يمكن أن تدرك بذاتها، بل بصفاتها العرضية (كالهواء مثلاً لا يدرك إلا بمتوسط) [ت].

إننا نأخذ لفظ (يحس) على معنيين (نقول إن الكائن الحي الذي توجد فيه القوة على السمع والبصر، يسمع ويبصر، حتى ولو كان نائماً. ونقول كذلك عن الكائن الذي يسمع ويبصر بالفعل) فكذلك يجب أن نأخذ الإحساس على معنيين: فهناك إحساس بالقوة، وإحساس بالفعل (وكذلك أيضاً في المحسوس: منه ما هو بالقوة، وما هو بالفعل[(١)]).

فلنبدأ القول إذن كما لو كان الانفعال والتحرك من جهة، والفعل من جهة أخرى، شيئاً واحداً. لأن الحركة فعل ما، ولو أنه ناقص، كما بيّنا ذلك في موضع آخر[(٢)]. ولكن جميع الأشياء تنفعل وتتحرك بفعل فاعل؛ وهو فاعل بالفعل. ومن هنا ينفعل الشبيه بفعل الشبيه من وجه، ولكن من وجه آخر بفعل اللاشبيه، كما بينا من قبل[(٣)]. لأن ما ينفعل هو اللاشبيه، حتى إذا تم انفعاله، أصبح شبيهاً. إلا أننا يجب أن نميز كذلك بين ما هو بالقوة، وما هو بالفعل[(٤)]. إذ أننا في هذا البحث، لم نحدد القول عنها.

---

(١) يقول ابن رشد "هذه القوة بين من أمرها أنها منفعلة، إذ كانت توجد مرة بالقوة،. ومرة بالفعل. وهذه القوة منها قريبة ومنها بعيدة. فالبعيدة كالقوة التي في الجنين والقريبة كقوة النائم والمغمض عينيه.

(٢) انظر كتاب الطبيعة– ٢٠١ ط– ٣١، وما وراء الطبيعة ١٠٤٨ ظ– ٢٨.

(٣) انظر ٤١٦ و– ٢٩، ٤١٦ ظ– ٩.

(٤) يتوسع ابن رشد في تفسيره فيقول "إن القوة تقال على ثلاثة أضرب": أولاها بالتقدم والتحقيق القوة المنسوبة إلى الهيولى الأولى... ثم من بعد هذه القوة الموجودة في صورة هذه الأجسام البسيطة.... ثم يتلو هذه في المرتبة القوة الوجوة في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء كالقوة التي في الحرارة الغريزية مثلاً.... وتفارق هذه القوة القوة التي في صور الأسطقات على الأجسام المتشابهة الأجزاء، أن هذه القوة إذا قبلت ما بالفعل لم يتغير الموضوع لها ضرباً من التغير، لا كثراً ولا قليلاً.... فكأن هذه القوة قد شابهت الفعل أكثر

فمن وجه يقال الموجود عالم، كما تقول الإنسان عالم، لأن الإنسان يندرج تحت نوع الموجودات العالمة، والتي يوجد فيها العم؛ ولكن من وجه آخر، نسمى العالم ذلك الذي يوجد عنده من قبل العلم بالنحو. إلا أن القوة لا تقال عليهما بضرب واحد، إذ الأول بالقوة، لأن جنسه وهيولاه من طبيعة خاصة، والثاني لأنه قادر على استعمال علمه، عندما يريد، إذا لم يمنعه شيء من خارج. وأخيراً فإن ذلك الذي يستعمل علمه، فهو عالم بالفعل. إنه يعرف مثلاً أن هذا الحرف هو حرف (أ). والشخصان الأولان عالمان بالقوة، إلا أن أحدهما يصبح عالماً بالفعل، بعد أن يستحيل[1] بالدرس، وينتقل مراراً من حالة (إلى ما يضادها)، والآخر (يصبح عالماً بالفعل) على نحو آخر من مجرد الحصول على الإحساس أو قواعد اللغة دون استعمالها إلى استعمالها. وكذلك لفظ الانفعال ليس لفظاً بسيطاً: فمن وجه هو فساد ما بفعل الضد، ومن وجه آخر هو حفظ الكائن بالقوة، بواسطة الكائن بالفعل الذي يشبهه، كما تضاف القوة إلى الفعل. ذلك أن الحاصل على العلم يصبح عالماً بالفعل حين يستعمل علمه، وهذا الانتقال أما أنه ليس استحالة على الإطلاق (لأنه تقدم في ذاته، ونحو كماله) وإما أنه ضرب آخر من الاستحالة. لذلك ليس من الصحيح القول بأن المفكر

من تلك.... وهذا الاستعداد الذي يوجد في القوة الغاذية لقبول المحسوسات، الذي هو الكمال الأول للحس، ليس الموضوع القريب له شيئاً غير النفس الغاذية. وهذه القوة وهذا الاستعداد كأنه شيء ما بالفعل، إلا أنه ليس على كماله الأخير. فإن الحيوان النائم قد يرى أنه ذو نفس حساسة بالفعل. ولذلك ما يشبه أرسطو هذه القوة بالقوة التي في العالم حين لا يستعمل علمه. لكن ليس هي بالقوة من جهة ما هي بالفعل ...".

(١) بمعنى الانتقال من حالة إلى أخرى.

حين يفكر يناله تغيير[1]، ولا كذلك البناء حين يبنى، فإنه لا يتغير. وإذن فالفاعل الذي ينقل ما بالقوة إلى الكمال في حالة الكائن العاقل والمفكر، يجدر أن يسمى باسم آخر خلاف التعليم. أما الشخص الذي يبدأ من القوة فقط، فيتعلم، ويتلقى العلم عن شخص قد استكمل علمه، وأصبح قادراً على التعليم، فيجب أن نقول: أما أنه لا ينفعل كما هو الحال في السابق، وإما أنه يوجد ضربان من الاستحالة: إحداهما إلى الأحوال العدمية[2]، والأخرى إلى أحوال الملكة، وطبيعة الشخص نفسها. ويحدث أول تغيير للحاس بفعل المولد، حتى إذا ما تولد، اصبح فيه الإحساس، كما هو الحال في العلم. أما الإحساس بالفعل فيقابل استعمال العلم، مع هذا الفرق، وهو أن الأفعال التي تحدث الفعل في الإحساس خارجية، فهي مثلاً المرئي والمسموع، وكذلك باقي المحسوسات، وعلى هذا الفرق أن الإحساس بالفعل يكون في الأفراد الجزئية، على حين أن العلم يكون في الكليات وهذه الكليات تكون بوجه ما في النفس ذاتها. لهذا السبب كان التفكير يتوقف على الشخص نفسه، وعلى إراداته، على حين أن الإحساس لا يتوقف عليه: فإن حضور المحسوس ضروري عندئذ. والأمر كذلك فيما يختص بالعلوم التي يكون موضوعها المحسوسات. والسبب فيها واحد، نعني أن المحسوسات جزئية، وخارجية.

وسوف تسنح الفرصة لتوضيح هذه الأمور فيما بعد[3]. ولنكتف الآن

---

(١) التغيير هنا بمعنى الاستحالة رند آثرنا لفظ التغيير لرونق الكلام.

(٢) يقصد بالعدم هنا ضد الملكة كما هو معروف في المنطق.

(٣) الكتاب الثالث المقالة الرابعة.

بهذا التمييز: إن قولنا "يكون بالقوة" ليس بسيطاً، بل تارة يحمل على المعنى الذي نقول فيه إن الطفل بالقوة قائد جيش، وتارة أخرى على المعنى الذي نقوله عن البالغ. ويجب أن نفهم القوة الحساسة على المعنى الأخير. وإذ كانت هذه القوى المختلفة ليس لها ألفاظ تميزها، وكنا قد حددنا أنها تختلف، وكيف تختلف، فنحن مضطرون إلى استعمال لفظ "الانفعال" و"الاستحالة" كأنهما الاصطلاحان اللائقان، إلا أن ملكة الحس هي بالقوة، كما أن المحسوس هو بالفعل، كما ذكرنا من قبل. فهي تنفعل إذن من حيث إنها ليست شبيهة، حتى إذا انفعلت أصبحت شبيهة بالمحسوس، واتصفت بوصفه.

(٦)
موضوعات الحواس

يجب أن نبحث أولاً ما المحسوسات عند الفحص عن كل حاسة. يقال "المحسوس" على ثلاثة أنواع من الأشياء: نوعين يدركان بالذات، ونوع بالعرض[١]. ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة، والآخر يعمها جميعاً؛ وأعني بالمحسوس الخاص، ذلك الذي لا يمكن أن

(١) في تلخيص حنين أن المحسوسات ومنها ما هو محسوس بذاته مثل اللون، ومنها ما هو محسوس بعرض مثل الجوهر [قصد الحجر الكريم- الإهواني] فإنه إنما يقع تحت البصر بأنه ملون لا بأنه جوهر. والمحسوس بذاته ينقسم: فإما أن يكون الشيء محسوساً خاصاً بحاسة واحدة مثل اللون والفرع.... وإما أن يكون بشيء محسوساً بجميع الحواس مثل الحركة والكون....".

يحس بحاسة أخرى، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه: مثال ذلك البصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت، والذوق حاسة الطعم. أما اللمس فموضوعاته مختلفة. إلا أن كل حاسة، على كل حال، تحكم على محسوساتها الخاصة، لا تخطئ في أن هناك لوناً، أو صوتاً، بل فقط في ما وأين الملون، وفي ما وأين المسوع. هذه، إذن، هي المحسوسات التي قال عنها إنها خاصة بكل حاسة. والمحسوسات المشتركة هي الحركة، والسكون، والعدد، والشكل، والمقدار. لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة، بل تعمها جميعاً. ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للمس والبصر، على حد سواء. ويقال هناك محسوس بالعرض، إذا أدركنا الأبيض مثلاً على أنه "ابن دياريس"[1]. فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض، لأن الموضوع المحسوس[2] قد اتحد بالأبيض عرضاً. ولهذا أيضاً فإن الحاس لا ينفعل من جهة هذا المحسوس من حيث هو كذلك. وأيضاً فإن المحسوسات الخاصة بكل حاسة، هي المحسوسات بمعنى الكلمة، من نوعي المحسوسات بالذات. وإلى هذه المحسوسات يتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة.

---

(١) دياريس اسم شخص كما يقال في العربية زيد أو عمرو.

(٢) أي ابن دياريس.

(٧)

البصر والمرئي

موضوع البصر المرئي، والمرئي هو أولاً اللون، وثانياً شيء يمكن وصفه باللفظ، ولكن لا اسم له[١]. وما نقوله هنا سوف يتضح فيما بعد. فالمرئي إذن هو اللون، واللون هو ذلك الذي يوجد على سطح المرئي بالذات؛ ونعني بقولنا "بالذات" المرئي لا من حيث ماهيته، بل ما يكون مرئياً لأنه يحمل في نفسه علة رؤيته. وفي كل لون القوة على تحريك الجسم المشف بالفعل، وهذه القوة هي طبيعته. وهذا هو السبب في أن اللون لا يرى بدون الضوء، وفي الضوء فقط تدرك ألوان الأشياء. ولذلك يجب أن نبدأ أولاً ببيان طبيعة الضوء.

يوجد إذن مشف. ونعني بالمشف ما كان ليس مرئياً بالذات وإن كان مرئياً بتوسط لون آخر [غريب] كالهواء، والماء، وعدد كبير من الأجسام الصلبة[٢]، إذ ليس الماء، ولا الهواء مشفين من حيث إنهما كذلك، بل من حيث وجود طبيعة واحدة في هذين العنصرين، وهذه الطبيعة توجد أيضاً في الجسم الأزلي[٣] المتوسط الموجود فوق[٤]، والضوء هو فعل هذا

---

(١) يشير إلى الأجسام الفوسفورية التي ترى في الظلام فقط، وسيتحدث عنها أرسطو فيما بعد ٤١٩ و– ٣ [ت].

(٢) مثل الزجاج والبلور والأحجار الشفافة.

(٣) حركة هذا العنصر دائرية، وهو مادة لطيفة تتكون منها الأفلاك السماوية والنجوم، ومر الأثر، كما بين أرسطو في كتاب السماء [ت].

(٤) يقصد بفوق أي في السماء [ت].

الجوهر، أي المشف من حيث هو مشف. وحيث يوجد المشف بالقوة فقط، يوجد الظلام أيضاً. أما الضوء فكأنه ضرب من اللون في المشف، حين يستكمل المشف بفعل النار، أو بشيء يسبه الجسم السماوي. إذ لهذا الجوهر الأخير صفة، هي والنار شيء واحد. وقد بيّنا بذلك طبيعة المشف وطبيعة الضوء، نعني أن الضوء ليس ناراً، ولا على العموم جميعاً، ولا شعاعاً لأي جسم (لأنه يكون بذلك ضرباً من الجسم)، ولكنه في الواقع وجود النار أو شيء من هذا القبيل في المشف، إذ يستحيل أن يوجد جسمان في موضع واحد معاً.

ويسلم بوجه عام أن الضوء ضد الظلمة. ولكن في الواقع الظلمة هي عدم وجود هذه الحال في المشف. وينتج عن ذلك بوضوح أن الضوء هو وجود هذه الحال. ويخطئ "أنبادوقليس"، أو غيره ممن ذهب مذهبه، في قوله إن الضوء ينتقل وينتشر في وقت ما بين الأرض وما يحيطها، إلا أننا لا نرى هذه الحركة؛ وهذا المذهب لا يتعارض فقط مع صريح العقل بل مع الواقع: إذ أن حركة الضوء في المسافة القصيرة، قد تغيب عن الملاحظة؛ أما أن تغيب عنا هذه الحركة من الشرق إلى الغرب، فهذا فرض بعيد الاحتمال. أما حامل اللون فيجب أن يكون اللاملون، كما أن الساكن هو حامل الصوت. واللاملون يشتمل من جهة على المشف، ومن جهة أخرى على اللامرئي، أو ما كان مرئياً بضعف، كما يظهر في الجسم المعتم. وهذه الصفة الأخيرة هي صفة المشف، لا من حيث هو بالفعل، بل من حيث هو بالقوة إذ أن نفس الطبيعة تكون تارة ظلاماً، وتارة ضوءاً. لكن ليس كل مرئي هو كذلك في الضوء، وهذا فقط صحيح عن اللون الخاص بكل

جسم، ذلك أن بعض الأشياء ليست مرئية في الضوء، بل إنما تحدث الإحساس في الظلام فقط، مثل الأشياء التي يظهر أنها نارية وبراقة (وليس لها اسم مشترك يدل عليها) مثل الكمأة، والقرون، ورءوس الأسماك، وأصدافها وعيونها، إلا أننا لا ندرك اللون الخاص بأي شيء من هذه الأشياء. أما لماذا ترى هذه الأشياء في الظلام، فهذا أمر آخر[١]. وفي القدر الذي ذكرنا كفاية في بيان أن ما يرى في الضوء هو اللون. ولهذا أيضاً لا يرى اللون بدون الضوء، لأن ماهية اللون هي، كما قلنا، أن يقدر على تحريك المشف بالفعل، وكما المشف هو الضوء.

– والدليل على ما ذكرنا يظهر جلياً مما يأتي: إذا وضعت الشيء الملون فوق عضو البصر فلن تراه، فاللون يحرك المشف كالهواء مثلاً، ثم يحرك هذا– وهو متصل– عضو الحس– ويخطئ "ديمقريطس" في زعمه أنه إذا أصبح المكان المتوسط خلاء، فقد نرى بجلاء النملة ولو كانت في السماء. وهذا مستحيل. ذلك أن البصر لا يحصل إلا عندما يتلقى الحاس تغييراً ما. فأن يكون اللون نفسه، من جهة أنه موضوع مباشر للبصر، هو الذي يحدث هذا التغيير، فهذا ما لا يمكن قبوله يبقى إذن أنه لا يمكن أن يحدثه إلا بمتوسط.

ويترتب على ذلك وجود المتوسط بالضرورة. لكن إذا أصبح هذا المكان المتوسط خلاء، فلن يرى شيء على الإطلاق، فضلاً عن رؤيته بجلاء.

(١) يشير في الغالب إلى كتاب الحس والمحسوس **de Senu** وفي ذلك يقول ابن رشد في تلخيص كتاب النفي، في باب القول في قوة البصر "والنجم عن هذا ليس بلائق بهذا الوضع، فإن استقصاء القول في هذه الأشياء في كتاب الحس والمحسوس".

قد بيّنا إذن لماذا يجب أن يرى اللون في الضوء. أما النار فإنها مرئية في الظلام والضوء على السواء؛ وبالضرورة يجب أن يكون الأمر كذلك، إذ بفضلها يصبح المشف بالقوة، مشفاً بالفعل.

ويجري هذا القياس على الصوت والرائحة: إذن لا واحد منهما يحدث الإحساس بمماسة عضو الجس نفسه، بل بفعل الصوت والرائحة يتحرك المتوسط، فيحرك بدوره عضوي الحس المقابلين. فإذا وضعنا، على العكس، المسموع أو المشموم على نفس عضو الحس، فلن يحصل إحساس ما. والأمر في اللمس والذوق كذلك، على الرغم من أنه يظهر غير ذلك. أما لماذا كان ذلك كذلك، فهذا ما سوف نبينه فيما بعد. والمتوسط في الأصوات هو الهواء، وفي الروائح لا اسم له، فهناك خاصة مشتركة للهواء والماء، وهذه الخاصة التي توجد على السواء في كل منهما، هي بالإضافة إلى المشموم، كالنسبة بين المشف واللون؛ إذ يظهر أن الحيوانات البحرية (أيضاً) عندها الإحساس بالشم، ولكن الإنسان والحيوانات البرية التي تتنفس، تعجز عن الشم بدون تنفس. وسوف نبين سبب هذه الأمور فيما بعد.

(٨)

السمع والصوت

والآن، فلنبدأ بالتمييز بين الصوت والسمع. يقال الصوت على معنيين: صوت بالفعل، وصوت بالقوة. فنقول عن بعض الأشياء إنها لا صوت لها: كالإسفنج مثلاً أو الصوف، وعن بعض الأشياء الأخرى إن لها

صوتاً، كما هي الحال في البرنز، وعلى العموم في جميع الأجسام الصلبة[١] والملساء، التي لها القوة على إحداث الأصوات، نعني التي تحدث صوتاً بالفعل، في الوسط المتوسط بين المقروع وعضو السمع- وحصول الصوت بالفعل يكون دائماً عن شيء بالإضافة إلى شيء آخر[٢]، وفي شيء آخر، لأن القرع هو علة حدوث الصوت. وهذا هو السبب أيضاً في أنه من المستحيل حصول صوت عن شيء واحد. لأن التمييز بين القارع والمقروع يترتب عليه أن ما يرن لا يرن إلا إذا اتصل بشيء آخر. وأيضاً فإن القرع لا يحصل بدون حركة نقلة. ولكن، كما ذكرنا، لا يحدث القرع صوتاً عن جسمين كيفما اتفقا: فالصوف لا يحدث أي صوت إذا قرع، على العكس مما يحدث للبرنز وسائر الأجسام الملساء والمجوفة؛ فالبرنز لأنه أملس؛ أما الأجسام المجوفة فتحدث بالتردد[٣] سلسلة من القراءات عقب القرع الأول، إذ يستحيل أن ينفلت الهواء الذي تحرك. وأيضاً فإن الصوت، كما يسمع في الهواء يسمع كذلك في الماء، ولو أن السمع يكون أقل وضوحاً. ومع ذلك فليس علة الصوت الهواء أو الماء، بل ما يجب هو حصول قرع عن الأجسام الصلبة بعضها مع بعضها الآخر ومع الهواء[٤]. ويتحقق هذا

---

(١) يعبر عنها ابن رشد بالصلدة، والصلبة أشيع كما يستعملها ابن سينا [الإهواني].

(٢) أي أن هناك ثلاثة شروط: القارع، والمقروع، والمتوسط [ت].

(٣) في اصطلاح حنين "ترجيع" قال: "أما الملامسة فهي علة ترجيع المقرع، أعني الهواء ومكنه فيه". ويسميها ابن رشد "تراجع" قال: "وأما ذوات الأشكال المجوفة؛ فالأمر في ذلك بين. وذلك أن الهواء يندفع من جوانبها مراراً كثيرة، فيحدث هنالك للصوت أول لبث وتراجع".

(٤) ليس الصوت عند أرسطو حركة الهواء أو الماء، بل صفة تنقل بتوسط الهواء. فالصوت نفسه هو الذي يتلقاه الهواء عن الأجسام الرنانة ثم ينقله إلى الأذن [روديه].

الشرط الأخير، إذا قرع الهواء فقاوم، ولم يتبدد. ومن هنا يجب أن يقرع بسرعة وشدة كي يرن، ويجب أن تسبق حركة القارع تبدد الهواء، كما لو ضربنا كومة أو حبلاً من الرمل، يتحرك بسرعة.

ويحدث الصدى من أن الهواء يحفظه التجويف في كتلة واحدة، ويحده ويمنعه من التفرق، فيطلق الهواء[1] كأنه كرة. ويظهر أن الصدى يحدث على الدوان، إلا أنه ليس دائماً واضحاً، إذ يحدث للصوت ما يحدث للضوء: فينعكس الضوء على الدوام (وإلا لم ينتشر في كل مكان، بل يسود الظلام خارج المواضع المضاءة بالشمس)، ولكنه لا ينعكس دائماً كما ينعكس عن الماء، أو البرنز، أو أي جسم آخر أملس، حتى يحدث في جميع الأحوال ظلاً، وهي الصفة التي نعرّف بها عادة الضوء.

ويقال بحق[2] إن الخلاء هو علة السمع، لأن الرأي الشائع أن الخلاء هو الهواء الذي هو العلة الفاعلة للسمع عندما يتحرك كما لو كان كتلة متصلة وواحدة. ولكن الهواء، لسرعة قبوله الانتشار، لا يحدث أي صوت، إلا إذا كان المقروع أملس: إذ يصبح الهواء واحداً بفضل طبيعة السطح، لأن السطح الأملس واحد[3].

يكون إذن الجسم رناناً، إذا كان قادراً على تحريك كتلة من الهواء تظل

---

(١) أي الهواء الخارجي الذي تلقي القرع عن المقروع، ثم يقذف في كتلة واحدة، فيصطدم بالهواء الداخلي الذي يعملاء التجويف [ت].

(٢) لعله يشير إلى أن أنبادوقليس [ت].

(٣) في تفسير "روديه" أن الهواء يجب أن يكون كتلة متصلة وواحدة، فإذا تلاقي بسطح أملس قويت حركته المتصلة [ت].

واحدة متصلة حتى تبلغ عضو السمع. وهناك هواء يوجد متحداً اتحاداً طبيعياً بعضو السمع. وحيث إن عضو السمع يوجد في الهواء، فإذا تحرك الهواء الخارجي تحرك الهواء الموجود داخل الأذن كذلك. وهذا هو السبب في أن الحيوان لا يسمع بجميع مواضع جسمه، وفي أن الهواء أيضاً لا ينفذ إليه من كل موضع، لأن جزء الجسم الذي يتحرك، ويحدث الصوت، لا يشتمل على الهواء في كل موضع منه. وإذن فالهواء في ذاته لا صوت له، لأنه ينتشر بسهولة إلا إذا منع من الانتشار، أحدث حركته صوتاً. أما الهواء الموجود في الأذن فقد حبس هناك ليظل ساكناً، بحيث يدرك بدقة جميع فصول الحركة. وهذا هو السبب أيضاً في أننا نسمع حتى في الماء، لأنه لا ينفذ في الهواء المتحد اتحاداً طبيعياً بالأذن، بل لا يستطيع أن ينفذ إلى الأذن بسبب التجاويف، فإذا حدث ذلك لا نسمع كما في حالة فساد الصماخ، كما يحدث [للبصر] إذا كان غشاء الحدقة(١) مريضاً. وعندنا دليل نعرف به هل نسمع أولاً، ذلك أن الأذن [السليمة] ترن دائماً، كأنها قرن(٢)، لأن الهواء المحبوس في الأذن يتحرك باستمرار حركة خاصة. ومع ذلك يبقى الصوت شيئاً غريباً، ولا يخص الأذن نفسها(٣). ولهذا يقال عادة إننا نسمع بواسطة الخلاء وما يرن: لأن ما نسمع به يشمل هواء محدوداً بداخله.

---

(١) القرنية.

(٢) لعل المقصود الآلة الموسيقية، وذلك في تفسير سمبلقيوس [ت].

(٣) أي أن الصوت الحادث عن جسم رنان لا يخص الأذن ذاتها، بل ينشأ عن شيء خارجي [ت].

هل المقروع أم القارع هو الذي يحدث الصوت؟ لعله كلاهما، ولكن كل منهما على نحو مختلف لأن الصوت حركة عما يمكن أن يتحرك، كما تتواثب الكرات عن السطوح الملساء، إذا قذفت عليها بشدة، ولذلك لا يحدث أي جسم صوتاً عندما يقرع أو يقرع كما ذكرنا(١): فلا صوت مثلاً إذا ضربنا إبرة بإبرة أخرى، بل يجب أن يكون سطح المقروع مستوياً، بحيث يرتد الهواء ويتذبذب في كتلة واحدة.

وتتميز الأجسام الرنانة باختلاف الصوت بالفعل الذي يصدر عنها. فكما أننا لا نبصر الألوان بدون الضوء؛ فكذلك لا ندرك بدون الصوت الحاد والغليظ. وهما اصطلاحان استعيراً عن الملموسات، لأن الحاد يحرك الحاسة في زمن قصير، ويمكث مدة أطول، والغليظ ببطء، ولا يمكث طويلاً. وليس معنى ذلك أن الحاد هو السريع، والغليظ هو البطيء، بل فقط السرعة تارة، والبطء تارة أخرى، هو ما يحدث حركة من هذا القبيل. ويظهر أن هناك تشابهاً بين الحاد والغليظ للسمع، وبين الخشن والحاد للمس، لأن الحاد يحدث ضرباً من الوخز، والخشن نوعاً من الدفع، من حيث إن أحدهما يحرك بسرعة، والثاني ببطء، فيكون سرعة أحدها وبطء الآخر شيئاً ما بالعرض. وفيما ذكرناه عن الصوت كفاية.

والنغمة(٢) صوت خاص بالمتنفس، لأنه لا واحد من الحيوان غير المتنفس

---

(١) انظر ٤١٩ ظ- ١٣.

(٢) في اللغات الأجنبية يفرقون بين الموت على الإطلاق **Son** وبين صوت الجيران وهو **Voix** وليس هذا الفرق في العربية قال ابن رشد (فإن التصويت وهو المسمى نغمة هو الذي يكون عن الحيوان بما هو حيوان)- ويقصد أرسطو بلفظة. **Phone** (فوني) النغمة التي تعم الإنسان

عنده النغمة. ويقال عن بعض اللامتنفسة إنها ذات نطق، بضرب من التشبيه فقط، كما هي الحال في المزمار والمزهر، وجميع الكائنات اللامتنفسة، التي يكون لها مقام صوتي، ونغمة موسيقية، وكلام، إذ يظهر أن عندها نغمًا، لأن النغم يشمل هذه الصفات. ولكن كثيرًا من الحيوان لا نغم له: مثال ذلك التي لا دم لها، بل حتى من ذوات الدم كالأسماك. وهذا معقول إن صح أن الصوت حركة ما للهواء. أما الأسماك التي يقال إنها تصوت كالأخيلوس (**Achelous**) فإنها في الحقيقة تحدث أصواتًا من الخياشيم فقط، أو من أي عضو آخر من هذا القبيل. فالنغمة صوت يتحدث عن الحيوان، ولكن ليس بأي جزء من أجزاء جسمه. إلا أنه مادام كل ما يحدث أصواتًا بقرع شيء بشيء آخر، وفي شيء آخر هو الهواء، فمن المعقول أنه لا يصوت إلا الكائنات التي تتنفس الهواء. ذلك أن الطبيعة تستعمل هواء المتنفس في غرضين كما تستعمل اللسان في الذوق والكلام. فالذوق من بين هاتين الوظيفتين ضروري للحياة (ولذلك يوجد في عدد كبير من الحيوانات). أما التعبير عن الفكر[1]، فالغرض منه هو الأفضل[2]. والأمر كذلك في النفس الذي تستعمله الطبيعة من جهة كشرط ضروري للحياة (وسوف تبين علة ذلك في موضع آخر[3])، وذلك لتنظيم

وبعض الحيوانات، وهي ضرب من النطق، فإذا قصرت على الإنسان كان المقصود منها الكلام المنطوق. وقد يمكن أن نعبر عن التصويت الخاص بالحيوان بالنطق، ولو أن المناطقة قد اصطلحوا على أن النطق يخص الإنسان باعتبار أن الناطق هو المفكر. إلا أنا نؤثر لفظ النغمة لقربها من المعنى. وقال حنين: "والصوت لكل ذي رئة من الحيوان". وذلك للتمييز بين الصوت والقرع.

(١) هكذا درج هذا الاصطلاح في كتب فلاسفة العرب، والمقصود منه الرفاهية [قنواتي].

(٢) في كتاب أرسطو عن التنفس.

(٣) أي باللغة والكلام [ت]

الحرارة الباطنة. ومن جهة أخرى الإحداث النطق، وتحقيق الأفضل. وعضو التنفس الحنجرة. وهذا العضو إنما يوجد ليخدم الرئة، إذ بها تحتفظ الحيوانات التي تمشي بمقدار من الحرارة، أعظم مما تحتفظ: بها غيرها. والمنطقة المحيطة بالقلب هي أول ما يطلب التنفس. ولهذا السبب كان من الضروري أن ينفذ الهواء إلى داخل الكائن الذي يتنفس. فالنطق هو إذن مصادمة الهواء المتنفس، بما يسمى بالقصبة الهوائية. وتحدث المصادمة بواسطة النفس الموجودة في هذه المواضع من الجسم. فإنه كما ذكرنا ليس كل صوت يخرج عن الحيوان نطقًا (إذ يمكن أن يحدث المرء دويًا باللسان أو عند السعال) فالواجب أن يكون القارع متنفسًا، ويصحب فعله شيء من التخيل، لأن النطق هو ولا ريب. صوت له معنى، وليس فقط دوى[1]) الهواء التنفس، كالمال: فهو مصادمة تحدث بواسطة هذا الهواء الموجود في القصبة الهوائية، مع القصبة نفسها. والدليل على ذلك وأننا لا نستطيع الكلام في حالة الشهيق أو الزفير، بل عندما نمسك عن التنفس فقط لأن الحركات تحدث مع الهواء المنحبس على هذا النحو، وكذلك يظهر بوضوح لماذا لا تنطق الأسماك: إذ ليس عندها قصية هوائية، وهي تخلو عن هذا العضو من الجسم، لأنها لا تتلقى الهواء في أجسامها، ولا تتنفس. أما الملة في ذلك فهذا أمر آخر[2].

---

(١) في تلخيص حنين "الطنين". قال: "والطنين هو رجع الهواء من الجرم المقروع إلى جرم آخر". ولعله يقصد بالطنين الصدى أو الرنين.

(٢) انظر كتاب أجزاء الحيوانات ٣، ٦، ٦٦٩– م

(٩)

الشم والرائحة

تحديد القول في الشم والرائحة أقل سهولة مما عرضنا له من قبل[١]. إذ أن طبيعة الشم لا تظهر بوضوح، كالحال في الموت أو اللون. وعلة ذلك أن هذا الإحساس ليس دقيقاً عندنا، بل هو فينا أضعف منه في كثير من الحيوان[٢] ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف، ولا يدرك أية رائحة ليست له مصحوبة بالألم وباللذة، مما يدل على أن عضو الحس يخلو من الدقة، ومن الصواب أن نظن أن الحيوانات ذوات العيون الجامدة[٣] تدرك الألوان على هذا النحو، وأن اختلاف الألوان لا يظهر لها إلا بالخوف، أو عدم الخوف منها، وهذا هو النحو الذي يدرك به النوع الإنساني الروائح. ذلك أنه يظهر أن الشم يشبه الذوق، وأنه كذلك تشبه أنواع الطعوم المشمومات، إلا أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة لأن الذوق لمس ما. ولكن اللمس في الإنسان هو أكثر الحواس دقة، أما الحواس الأخرى، فإنها أضعف في الإنسان من كثير من الحيوانات. ولكنه من جهة دقة اللمس أعلى بكثير من سائر الحيوانات، وهذا هو السبب في أنه أعقل أنواع الحيوان؛ والدليل على ذلك أننا إذا نظرنا إلى النوع الإنساني، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس، لا إلى شيء غيره، في أن بعض

---

(١) أي عما ذكرناه عن البصر والمرئي والسمع والسموع [ت]

(٢) يقول ابن رشد: ويشبه أن تكون هذه الحاسة فينا أضعف منها في كثير من الحيوان، مثل النسر والنحل وما أشبهنا من الحيوان القرى الشم.

(٣) هي الحشرات بوجه خاص– انظر كتاب أجزاء الحيوانات لأرسطو ٦٥٧ ظ– ٢٩ [ت]

الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر، لأن ذوى اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوى اللحم الرقيق.

وكما أن الطعم قد يكون تارة حلوا، وتارة مرا، كذلك الحال في الشمومات، إلا أن بعض الأشياء لها رائحة وطعم متشابه: أعني مثلًا أن لها رائحة حلوة، وطعمًا حلوًا. والأمر في بعض الأشياء الأخرى على العكس؛ وكذلك الرائحة قد تكون حريفة، أو لاذعة، أو حامضة، أو دهنية، ولكن، كما ذكرنا، حيث إن الروائح ليس تمييزها كالطعوم سهلًا، فقد استمدت الروائح أسماءها منها، للتشابه بينها.. ذلك أن الرائحة الحلوة تنشأ من الزعفران والسل؛ والرائحة اللاذعة من والصعتر(١) وما أشبه ذلك من الأشياء. والأمر كذلك في الأحوال – وكما أن السمع (وكل حاسة أخرى) حاسة أما وداعم للسموع واللامسموع، والبحر المرئي وللامرئي، كذلك الشم هو حاسة للمشموم واللامشموم. ويكون الشيء لا مشمومًا أما لأنه لا رائحة له على الإطلاق، وإما لأن له رائحة قليلة وضعيفة. وعلى هذا النحو من الالتباس يقال. إن الشيء "لا طعم له".

ويحصل الشم أيضًا بالمتوسط: نعني الهواء أو الماء. لأن الحيوانات المائية، سواء ذوات الدم أو مالا دم لها، يظهر أنها تدرك الرائحة، كالحيوانات التي تعيش في الهواء: ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها، عندما تنجذب إليه بالرائحة– وهناك صعوبة تظهر بوضوح من أن إدراك الرائحة. يحصل في جميع الحيوانات بشكل واحد، ماعدا

(١) وتنطق باللغة العامية زعتر، وهو غير صحيح. وقد تكتب بالسين– انظر لسان العرب.

الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء، فإذا زفر أو أمسك نفسه بدلًا من أن يتنفس، فلن يشم شيئا، لا من بعيد، ولا من قريب، حتى إذا وضع المشموم في الداخل من المنخر نفسه (أما أن الشيء إذا وضع على عضو الحس نفسه، فلا يمكن أن يدرك، فهذه قاعدة يشترك فيها جميع الحيوانات. أما عدم الشم بدون التنفس فهذا خاص بالإنسان، والأمر واضح بالتجربة) ويترتب على ذلك أن الحيوانات التي لا دم لها يجب، لأنها لا تتنفس، أن يكون عندها حاسة أخرى غير التي ذكرنا(١). وهذا في الواقع مستحيل، لأن الرائحة هي ما تدركها، لأن الإحساس بالمشموم، أي بالرائحة الطيبة والخبيثة ليس إلا بالشم، وأيضًا يظهر أن هذه الحيوانات تهلك بتأثير نفس الروائح القوية التي تهلك الإنسان، كالقار(٢) مثلًا والكبريت وما أشبه ذلك من المواد؛ فمن الضروري إذن أن تدرك الروائح بدون تنفس، فيظهر أن عضو الشم في الإنسان يختلف عنه في الحيوانات الأخرى، كما أن عينيه تختلفان عنهما في الحيوانات ذوات العيون الجامدة. ذلك أن لعيني الإنسان حاجزًا أو غلافًا وهو الجفنان، فلا يبصر الإنسان إلا إذا حركها أو رفعهما، أما الحيوانات ذوات الأعين الجامدة، فليس لها شيء من ذلك، ولكنها تبصر مباشرة ما هو في المشف. ويظهر كذلك أن عضو الشم عند بعض الحيوانات عار كعين هذه الحيوانات ذوات الأعين اليابسة، على حين أن بعض الحيوانات الأخرى والتي تتنفس، فيها غشاء يتحرك عند ما تتنفس، بفضل انبساط المعروف

(١) أي بوجود حاسة سادسة.

(٢) وهو الإسفلت.

والسام. وهذا هو السبب أيضًا في أن الحيوانات التي تتنفس، لا تشم الرائحة في الرطوبة: إذ لابد لها كي تشم أن تتنفس، وهذا ما يستحيل عليها أن تفعله في الرطوبة.

ونسبة الرائحة إلى اليابس، كنسبة الطعم إلى الرطب، وعضو الشم هو بالقوة يابس أيضًا.

(١٠)

الذوق والطعم

المطعوم نوع من الملموس، وهذا هو السبب في أنه لا يدرك بجسم متوسط غريب: لأن اللمس لا يحتاج إلى متوسط كذلك[(١)]. والجسم الذي يوجد فيه الطعم، وهو المطعوم، يكون في الرطوبة، وكأنها مادته ولكن الرطب ملموس ما، ولهذا السبب فإننا حتى إذا عشنا في الماء، ندرك الحلو إذا وجد فيه، ولا يحصل الإحساس فينا يتوسط الماء، بل بامتزاج المطعوم بالرطب، كما هي الحال في الشراب. وليس الأمر في اللون على هذا النحو: نعني أنه يدرك بامتزاج لا بالتصعد. لا شيء إذن في الطعوم

(١) رأي أرسطو واضح في أن الطعوم لا تحتاج إلى متوسط، كالهواء أو الماء، مثل المرئيات والمسموعات. ولكن ابن رشد ينسب هذا الرأي للإسكندر، فيقول وهذه القوة كأنها لمس ما، إذ كانت تدرك محرسها بوضعه على آلة الحس. ولذلك، يرى الإسكندر أن هذه القوة ليست تحتاج إلى متوسط، على ما سيظهر من أمر اللمس.

يقابل المتوسط[1]، ولكن كما أن المرئي هو اللون، كذلك المطعوم هو الطعم، إلا أنه لا شيء يحدث الطعم بدون الرطوبة، " ولكن العملة الفاعلة يجب أن تشتمل على الرطوبة بالقمل أو بالقوة، كالمالح لأنه يذوب بسهولة، وله في اللسان تأثير مذيب.

وكما أن البضر حاسة المرئي واللامرئي (لأن الظلام لا مرئي، ومع ذلك يميزه البصر) وكذلك ما هو شديد اللمعان (وهذا أيضا لا مرئي ولو بضرب مختلف عن الظلام). وكذلك السمع حاسة الصوت، والسكوت (الأول مسموع والثاني لا مسموع)؛ ثم الصوت الشديد، كما هو الحال في البصر بالنسبة للضوء اللامع لأنه إذا كان الصوت الضعيف غير مسموع، فكذلك الصوت الشديد والقوي) ويطلق لا مرئي سواء على ما لا يرى على الإطلاق (كما قال أيضا عن المستحيل في بعض الأحوال، وعلى ما كان مرئيًا بالطبع، ولكنه ليس كذلك في الواقع، أو يرى بشكل ضعيف، كما هو الحال في الحيوان المدوم الأرجل، أو التمر المعدوم النواة. فالأمر كذلك في الذوق، وهو حاسة المطعوم واللامطعوم. فاللامطعوم ماله طعم ضئيل، أو ضعيف، أو مفسد للذوق. ويظهر أن مبدأ المطعوم أما المشروب، أو اللامشروب، لأن كليهما نوع من المطعوم. غير أن اللامشروب طعم ضعيف ومفسد للذوق، على حين أن المشروب ملائم

(١) اختلف المفسرون في الذوق هل يحتاج إلى متوسط أولًا؟ وقد ذكرنا رأي الإسكندر أن هذه الحاسة لا تحتاج إلى متوسط. ويذهب البعض الآخر مثل أبي بكر بن الصائغ وثامطيوس إلى أن الرطوبة متوسط. وقد ناقش ابن رشد آراءهما وخطأها، ورجع رأي الإسكندر، فقال، ولهذا نرى الإسكندر فيما قال أحفظ لوضعه".

لطبيعة الذوق. والمشروب موضوع للمس والذوق معًا. ولكن من حيث إن المطموم رطب فلا غنى من أن يكون عضو الحس الذي يدركه غير رطب بالعمل، ومع ذلك قابلًا أن يصبح رطبًا، ذلك أن عضو الذوق ينفعل بتأثير المطعوم، من حيث هو مطعوم. فمن الضروري إذن أن يترطب دون أن يفسد جوهره، مع أنه لا يكون رطبًا بالفعل، نعني بذلك عضو الذوق. والدليل على ذلك أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان هو شديد اليبوسة، أو شديد الرطوبة.– وفي هذه الحالة الأخيرة يحدث التماس من الرطوبة الأولية[1]، كما يحصل للإنسان الذي بعد

أن يذوق طعمًا قويا يذوق طعمًا آخر، أو يحصل للمرضى الذين يظهر لهم أن كل شيء مر، لأنهم يدركون بلسان قد امتلأ بهذه الرطوبة.

ونميز في الطعوم، كما في الألوان من جهة، الأنواع البسيطة، وهي الأضداد نعني: الحلو والمر؛ ومن جهة أخرى الأنواع المشتقة، أما من الدهني [كالحلو] وإما من كالمالح. وأخيرًا أنواعًا متوسطة بين هذه الطعوم الأخيرة، وهي: الحريف، واللاذع، والقابض، والحامض. هذه هي الاختلافات التي يظهر أنها توجد في الطعوم. ويترتب على ذلك أن قوة الذوق، هي ما كانت كذلك بالقوة، وأن المطعوم هو العلة التي تخرجها إلى الفعل.

(١) أي رطوبة اللسان نفسه.

(١١)
اللمس والملموس

ما يقال عن الملموس يمكن أن يقال عن اللمس. ذلك أنه إذا لم يكن المس حاسة واحدة، بل أكثر من حاسة، فمن الضروري أن تكون الملموسات كثيرة. ولكن السؤال الذي نضعه أولًا هو: أهناك حواس. كثيرة للمس، أم حاسة واحدة؟. وأيضًا فما هو عضو اللمس؟ أهو اللحم، وفي الكائنات [التي لا لحم لها] ما يشبه اللحم؟ أم أنه ليس شيئا من هل هو ذلك، وإنما كان اللحم فقط متوسطًا، وكان عضو الحس الأول في الحقيقة عضواً باطنًا آخر؟.

ويظهر مع ذلك أن كل إحساس فهو إحساس بتضاد واحد: فللبصر مثلًا هو البياض والسواد، وللسمع الحاد والثقيل، وللذوق المر والحلو. أما الملموسات فإنها على العكس تشمل متضادات كثيرة: الحار والبارد، واليابس والرطب، والصلب واللين(١)، وما إلى ذلك– وقد نتقدم بما يشبه الجواب عن هذه الصعوبة(٢) فنقول:

---

(١) عند ابن رشد أن هذه المتضادات بعضها أول وبعضها ثوان. وفي ذلك يقول "والملموسات أما أول وهي: الحرارة والبرودة، والرملوية واليبوسة. واما ثوان: وهي المتولدة عن هذه كالصلابة واللين. وهذه القوة لما كانت إنما تدرك هذه المدرسات على نحو ترتيبها في وجودها، فهي تدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أولًا وبالذات، وتدرك الكيفيات الأخر المتولدة عن هذه بتوسط هذه "ولهذه العلة بعينها لزم أن تكون هذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد....، كتاب النفس لابن رشد.

(٢) وهو حل جزئي ليس كافيًا [ت].

إن الحواس الأخرى تدرك كذلك متضادات كثيرة: مثال ذلك في النطق لا نجد النغم الحاد والثقيل فقط، بل الشدة والضعف والحلاوة والخشونة– للصوت وغير ذلك. وهناك أيضًا فيما يختص باللون فروق مماثلة. [وهذا صحيح] ولكن: ما الشيء الوحيد الذي هو حامل اللمس، كما أن الصوت حامل السمع ؟ ليس هذا بينا(١)..

ومن جهة أخرى(٢)، هل عضو الحس باطن أم لا، وإنما هو اللحم نفسه مباشرة؟ لا يمكن استخلاص أي دليل واضح على أن الإحساس يحصل مع الملامسة في وقت واحد. لأنه إذا مددنا حول اللحم غشاء فإنه يوصل الإحساس عند الملامسة. ومع ذلك فمن الواضح أن عضو الحس ليس في هذا الغشاء. بل إذا اتحد الغشاء مع اللحم اتحادًا طبيعيًا، كان الإحساس اسرع، لذلك يظهر أن هذا الجزء من الجسم(٣) كأنه هواء محيط بنا إحاطة طبيعية. ولذلك نعتقد أننا ندرك بعضو واحد(٤) الصوت واللون والرائحة، وأن البصر والسمع والشم هي حاسة واحدة. إلا أنه في الحقيقة، من حيث إن الأوساط(٥) التي تحصل فيها الحركات(٦)

---

(١) "فيما يختص بالحواس الأربعة الأخرى فمميزاتها يمكن أن ترد إلى حامل مشترك والى جنس واحد، هو الموضوع الخاص بكل حاسة. مثال ذلك الصفات التي ندركها بالسمع بكون حاملها الصوت أما في اللمس فإننا لا نرى هذا الحامل" [ت].

(٢) انتقل أرسطو إلى المسألة الثانية وهي هل اللحم عضو اللمس، أو متوسط [ت].

(٣) أي اللحم.

(٤) أي الهواء المحيط بنا [ت].

(٥) أي المشف للبصر، والهواء للسمع، والرطوبة للذوق [ت].

(٦) أي الإحساسات [ت]

تفترق عن جسمنا، فإن أعضاء الحس التي ذكرنا يظهر أنها متميزة أحدها عن الآخر. غير أنه في اللمس ليس هذا الأمر[١] الآن واضحًا، فلا يمكن أن يتركب الجسم المتنفس من الهواء والماء فقط، لأن الجسم يجب أن يكون صلبًا، فلا يبقى إلا أن يكون مزيجًا من الأرض وهذين العنصرين، كما يظهر في اللحم وما يشبه. فلا بد إذن أن يكون الجسم[٢] المتحد اتحادًا طبيعيًا بالكائن هو المتوسط[٣] لقوة اللمس، والتي بواسطتها تحصل الإحساسات المختلفة، والدليل على كثرتها هو الحال في اللمس حين يستعمل باللسان. لأن هذا الجزء نفسه من الجسم الذي يدرك الطعم، يدرك كذلك جميع الملموسات، فإذا استطاع باقي اللحم أن يحس بالطعم أيضًا، بدا لنا أن الذوق واللمس هما حاسة واحدة: فإذا كانا اثنين فلأن عضويهما غير متبادلين.

وها هنا صعوبة[٤]. إذا صح أن كل جسم[٥] له عمق، نعني البعد الثالث، ثم وضع أي جسم بين جسمين آخرين فلا يمكن أن يتماس هذان الجسمان. ومن جهة أخرى إذا كان الرطب لا يوجد مستقلًا عن الجسم[٦]، ولا كذلك المبتل، ولكن إذا كان الواجب أن يكونا ماء أو على

(١) أي هل هناك حاسة واحدة أو عدة حواس في اللمس [ت].

(٢) أي اللحم [ت]

(٣) وليس العضو [ت].

(٤) يريد أرسطو أن يبين أنه لا تماس أبدًا بين المحسوس وعضو الحس، إذ بينهما دائمًا متوسط حتى في حالة اللمس [ت]

(٥) بما في ذلك السوائل [ت].

(٦) لأن الصفات لا توجد بغير جسم [ت].

الأقل يشتملان على الماء؛ ثم إذا كانت الأجسام حين تتماس في الماء فلا بد أن يكون بينها ماء وهو الذي يغمر أطرافها ما دامت سطوحها ليست حافة؛ فإن كان هذا كله صحيحًا، فلا يمكن أن يماس جسم جسمًا آخر في الماء بل ولا في الهواء (لأن الهواء بالنسبة إلى الأشياء الموجودة فيه، كالماء بالنسبة للأشياء الموجودة فيه، إلا أن هذا الأمر يخفي علينا، كما يحصل للحيوانات التي تعيش في الماء فلا تدرك أن الجسم المبلل يلامس غيره).

المبحث إذن هو ما يأتي: هل الإحساس لجميع المحسوسات على نحو واحد، أو أنه يختلف باختلاف الأشياء، ذلك أن الرأي الشائع هو أن الذوق واللمس بالتماس المباشر، أما الحواس الأخرى ففعلها من بعيد. ولكن ليس هذا التمييز صحيحًا، فنحن ندرك الصلب واللين بمتوسط، كما ندرك المسموع والمرئي والمشموم. إلا أن الإدراك في هذه المحسوسات الأخيرة يكون من بعيد، وفي غيرها من قريب: ولهذا فإن المتوسط وجود المتوسط يغيب عنا، ومع ذلك فإننا ندرك كل شيء بمتوسط، ولو أننا في اللمس والذوق لا نلحظ ذلك، ومع ذلك، كما ذكرنا من قبل، إذا كنا ندرك جميع الملموسات بغشاء دون أن نشعر بتوسطه، فإننا نكون كما لو كنا في الماء أو الهواء: إذ نعتقد في الحقيقة أننا نلمس المحسوسات نفسها، وأنه لا يوجد أي متوسط. إلا أن هناك فرقًا بين الملموس من جهة، والمرئيات والمسموعات من جهة أخرى: فنحن ندرك هذه الأخيرة لأن المتوسط يحدث فينا أثرًا معينًا، وعلى العكس فإن الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط، بل في نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب

الإنسان على درعه: فليس الدرع عند ضربه، هو الذي يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان في وقت معًا– وعلى وجه العموم يظهر أن نسبة اللحم[١] واللسان إلى عضو الحس، هي كنسبة الهواء والماء إلى أعضاء البصر والسمع والشم. إلا أنه في كلتا الحالتين[٢] لا يحدث الإحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس، كما إذا وضع مثلًا جسم أبيض على سطح العين، مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل[٣]، لأنه بهذه السبيل فقط[٤] نحس بهذه الحاسة، كما هو الحال في غيرها من الحواس. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس، وندرك ما يوضع على اللحم، فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس[٥].

الصفات المميزة للأجسام من حيث هي كذلك هي موضوعات اللمس؛ ونعني بالصفات المميزة تلك التي تجد العناصر: الحار والبارد واليابس والرطب، مما تكلمنا عنه من قبل في كتاب العناصر[٦]. وعضو الحس لهذه الملموسات هو اللمس، وبمعنى آخر هذا الجزء من الجسم الذي يوجد فيه اللمس وجودًا أوليًا. وهذا الجزء هو بالقوة هذه الصفات، لأن

---

(١) ناقش ابن رشد عضو حاسة اللمس إلى أن قال "تبين باضطرار أن آلة هذا الحس عن اللحم. فإن الأعصاب التي يرى جالينوس أنها آلة الحس فهي إذا كانت ذات شكل وتجويف محسوس في بعضها كالحال في العروق فهي أقرب أن تكون آلية من أن تكون بسيطة كاللحم...".

(٢) أي في حالة البصر والسمع والشم من جهة، وفي حالة اللمس والذوق من جهة أخرى [ت].

(٣) أي في منطقة القلب [ت].

(٤) أي أن عضو الحس باطن [ت].

(٥) وليس للعضو نفسه [ت].

(٦) انظر كتاب السكون والفساد لأرسطو الجزء الثاني الفصلين الثاني والثالث. [ت]

الإحساس هو ضرب من الانفعال، بحيث يجعل الفاعل هذا الجزء شبيهًا به بالفعل بعد أن كان بالقوة. ولهذا السبب لا ندرك ما هو حار أو بارد، ويابس أو رطب بدرجة واحدة [بالنسبة لعضو الحس].

بل ندرك فقط ما يزيد من هذه الصفات. وهذا يدل على أن الحاسة ضرب من المتوسط بين الأطراف المتضادة في المحسوسات. وهذا هو السبب في أنه يحكم على المحسوسات، لأن المتوسط قادر على الحكم، إذ يصبح الضد الآخر بالنسبة إلى الحدين. وكما أن ما يدرك الأبيض والأسود يجب ألا يكون أحدهما بالفعل بل كليهما بالقوة (وكذلك في أعضاء الحس الأخرى) فكذلك في اللمس يجب ألا يكون العضو [بالفعل] حارًا أو باردًا، وأيضًا فالبصر كما قلنا هو حاسة اللاملموس المرئي واللامرئي (وكذلك أيضًا الحواس الباقية بالنسبة لأضدادها)، فإن اللمس كذلك حاسة الملموس واللاملموس. ونعني باللاملموس أما ما تتميز فيه الصفات الملموسة بدرجة ضعيفة جدًا كالهواء، وإما ما تشتد فيه هذه الصفات كالأجسام المفسدة(١).

هذا إذن ما أردنا بيانه بالإجمال لكل حاسة.

(١) كالنار مثلًا [ت].

(١٢)

عمل الإحساس بوجه الإجمال

يجب أن نفهم أن الحاسة بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب. فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز، لا من حيث إنهما ذهب أو برنز والأمر كذلك في الحاسة التي تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث إن كلًا من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها.

وعضو الحس الأولى هو ذلك الذي توجد فيه قوة من هذا النوع [لقبول الصور المحسوسة.] فالعضو والقوة إذن شيء واحد، غير أن جوهرهما مختلف لأن الحساس يجب أن يكون مقدارًا ما، على حين ليست ماهية قوة الحس ولا الحاسة مقدارًا، بل صورة ما وقوة للحاس، فيظهر بوضوح من ذلك لماذا كانت شدة المحسوسات تفسد أعضاء الحس. ذلك أن الحركة إذا كانت شديدة جدًا على عضو الحس، فإن الصورة (وهي ما نقول إنها الحاسة) تتلاشى كما يحدث في التناسب والمقام، عند ما تضرب الأوتار بشدة. ويوضح هذا أيضًا أن النبات لا يحس مع أن فيه جزءًا من النفس(١)، وأنه ينفعل إلى حد ما بتأثير الملموسات، فيصبح مثلًا باردًا أو حارًا. وعلة ذلك أن النبات ليس فيه متوسط ولا مبدأ قادر على قبول الصور المحسوسة [بدون هيولاها] وعلى العكس عند ما ينفعل تؤثر فيه

---

(١) أي النفس النباتية أو الغاذية [ت]

الهيولي كذلك. وقد نسأل أخيرًا إذا كان شيء ما لا يدرك الرائحة[1] هل يمكن أن ينفعل بتأثير الرائحة، أو كان شيء لا يبصر هل يمكن أن ينفعل بتأثير اللون، وكذلك الحواس الأخرى. لكن إذا كان موضوع الشم الرائحة، فإن الأثر الذي تحدثه، إذا كان لا بد أن يحدث عنها أثر ما، هو الشم فقط. ويترتب على ذلك أن الكائنات التي لا تشم لا تنفعل بتأثير الرائحة (ويمكن أن يقال ذلك عن الحواس الأخرى) ولا يمكن أن تنفعل الأشياء القادرة على الإحساس، إلا إذا كان فيها الحاسة الخاصة المقابلة[2]. ويتضح ذلك مما يأتي: فالضوء والظلام لا يؤثران في الأجسام أي أثر، ولا كذلك الصوت ولا الرائحة، بل التي تتأثر هي الأشياء الموجودة فيها هذه الصفات، مثال ذلك أن الهواء الذي يصحب الرعد هو الذي يحطم الخشب- ومع ذلك [يقال] إن الملموسات والطعوم تؤثر، وإلا فبأي فمل تتأثر الكائنات غير المتنفسة وتتغير؟ هل [نقول] إذن إن المحسوسات الأخرى تؤثر أيضًا؟ أليس الأولى أن نقول إنه ليس كل جسم يمكن أن ينفعل بالرائحة والصوت، وإن الأجسام التي تنفعل على هذا النحو ليست صورتها معينة أو ثابتة كالهواء مثلًا؟ ذلك أن الهواء يصبح مشمومًا إذا تغير تغيرًا ما[3] [فإن قيل]: ماذا تكون الرائحة إذن، إذا لم

---

(١) يريد النبات مثلًا وهذا إيضاح لما سبق [ت].

(٢) المقصود ان لكل حاسة محسوساتها. وفي ذلك يقول أرسطو إن الكائن الذي يخلو من الشم لا يتأثر بالروائح، وكذلك الأمر في سائر الحواس. وإذا فرضنا أن حيوانًا ليس عنده إلا اللمس أو البصر فلن يتأثر بالطعوم [ت].

(٣) في تفسير تريكو لغرض أرسطو أن الرائحة التي يتلقاها الهواء تدل على أنه تغير. فهل نقول عندئذ إن الإحساس بالرائحة ليس إلا انفعالًا؟ يجيب أرسطو: لا، بل الإحساس فعل ما

تكن نوعًا من الانفعال؟ [قلنا] أليس شم الرائحة هو إدراك الإحساس، على حين أن الهواء بعد انفعاله يصبح سريعًا محسوسًا.

يتضمن الإدراك، وليس مجرد انفعال كالحال في الهواء الذي نشمه. ثم يضيف أرسطو أن الهواء الذي تغير بتأثير الرائحة يصبح محسوسًا مدركًا لحاسة الشم. وقد أضاف تريكو عبارات وضعها بين أقواس لتوضيح النص.

الكتاب الثالث

(١)

في وجود حاسة سادسة - الحس المشترك ووظيفته الأولى

أما أنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التي درسنا (أعني البصر والسمع والشم والذوق واللمس) فما نذكره يؤيده ذلك.– ولنسلم، ان كل ما ندركه باللمس نحس به، إذا أن جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مدركة باللمس، فمن الضروري تبعًا لذلك أننا إذا فقدنا إحساسًا، فقدنا كذلك عضو الحس. إلا أننا من جهة، نحس باللمس جميع الأشياء التي ندركها بمماستها مباشرة، واللمس حاسة موجودة فينا، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التي ندركها بمتوسطات، وبغير أن نماسها، نحس بواسطة أجسام بسيطة، أعني الهواء والماء، وهكذا تجري الأمور، حتى إذا حدث إدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد، فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أن يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة. (مثلًا إذا كان عضو الحس مركبًا من الهواء، والهواء هو وسط الصوت واللون معًا) أما إذا أدركنا محسوسًا واحدًا بعدة متوسطات (مثلًا اللون، والمتوسط له هو الهواء، والماء، لأن كليهما مشفان) فيكفي أن يكون عندنا عضو واحد للحس مركب من أحد هذين المتوسطين كي ندرك المحسوس بطريق المتوسطين. لكن أعضاء الحس لا تتركب إلا من عنصرين فقط من العناصر البسيطة (ذلك أن الحدقة مكونة من الماء، والسمع من الهواء، والشم من هذا أو ذاك). أما النار فإما أنها لا تدخل في تركيب أي عضو من أعضاء الحس، وإما أنها مشتركة فيها جميعًا

(لأن شيئًا بدون النار لا يمكن أن يحس). وأما الأرض فإنها أما ليست من العناصر الداخلة في تركيبها على الإطلاق، وإما أنها تمتزج في الأغلب مع اللمس بوجه خاص. ويبقى بعد ذلك أنه لا يوجد أي عضو من أعضاء الحس، غير الأعضاء المركبة من الماء والهواء. لكن أعضاء الحس المركبة من الهواء والماء، توجد في الواقع عند بعض الحيوانات، وإذن فجميع الإحساسات موجودة في الحيوانات التي ليست ناقصة ولا مبتورة، ذلك أنه يظهر أن الحيوان المسمى بالخلد له أعين تحت الجلد. وهكذا فإنه إذا لم يوجد جسم بسيط آخر [غير معروف(١)]، أو صفة لا تتعلق بالأجسام الموجودة في عالمنا، فلن تنقصنا أي حاسة(٢).

ولا يمكن كذلك أن يوجد عضو خاص للحس للمحسوسات المشتركة التي ندركها بالعرض، بواسطة كل حاسة. مثال ذلك: الحركة، والسكون، والشكل والمقدار، والعدد، والوحدة. ذلك أننا ندركها جميعًا بالحركة. إذ أننا بالحركة ندرك المقدار، وبالتالي الشكل، لأن الشكل مقدار ما. وندرك الساكن بغياب الحركة. وندرك العدد بسلب الاتصال، وكذلك بالمحسوسات الخاصة، لأن كل إحساس ليس إلا موضوع واحد. ويتضح من ذلك أنه من المستحيل وجود حاسة خاصة لكل واحد من هذه المحسوسات المشتركة، كالحركة مثلًا إذ في تلك الحالة يجب أن ندركها كما ندرك الحلو بالبصر (يحدث هذا الإدراك إذا يوجد عندنا الإحساس بمحسوسين في وقت معًا، ولذلك إذا وجدا معًا أدركناهما معًا كذلك) وإلا

(١) زيادة في ترجمة هكس.

(٢) المقصود حاسة أخرى سادسة كما في ترجمة هكس.

لم ندرك المحسوسات المشتركة إلا بالعرض كما لو أدركنا ابن كليون (Cleon) لا على انه ابن كليون بل على أنه أبيض، أما أن يكون الأبيض ابن كليون فهذا بالعرض. لكن في الواقع عندنا إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة، وليس هذا الإحساس بالعرض، وإذن لا توجد حاسة خاصة لها لأننا في هذه الحالة لا ندركها إلا كما ندرك ابن كليون كما ذكرنا. غير أنه بالعرض تدرك الحواس المختلفة المحسوسات الخاصة الأخرى، لا من حيث إنها حواس متفرقة، بل من حيث إنها تكون حاسة واحدة عندما تحدث الإحساسات معًا لشيء واحد. وهذه هي الحال عندما ندرك أن المرارة مر وأصفر، لأنه ليس من شأن أي حاسة أخرى أن تقول عن هاتين الصفتين إنهما شيء واحد. ومن هنا يأتي أيضًا أن الحس المشترك يخطئ: إذ يكفي مثلًا أن يكون الشيء أصفر، حتى نعتقد أنه مرارة. ولكن قد نسأل: لأي غرض تتعدد فينا الحواس بدلًا من حاسة واحدة؟ ألا يكون ذلك لئلا تخفي علينا المحسوسات المصاحبة[1] والمشتركة كالحركة والمقدار والعدد؟ ذلك أنه إذا كان البصر هو الحاسة الوحيدة لإدراكها، وكان الأبيض موضوعه، لانفلتت منا هذه المحسوسات المشتركة بسهولة، وبدت لنا كأن جميع المحسوسات واحدة، لأن اللون والمقدار مثلًا يتصاحبان دائمًا. لكن المحسوسات المشتركة من حيث إنها توجد كذلك في محسوس آخر، فهذا دليل على أنها متغايرة[2].

(١) أي التي تحدث مع غيرها فتصاحبها [ت].

(٢) يقسم ابن رشد موضوعات الحس المشترك، فبعضها يخص جميع الحواس، وبعضها لاثنين منها فقط. وهذا نص كلامه "وهذه القوى الخمس التي عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة

(٢)

تابع - الحس المشترك - وظيفته الثانية والثالثة

لما كنا ندرك أننا نبصر ونسمع، فبالضرورة أن الحاس يدرك أنه يبصر أما بالبصر وإما بحاسة أخرى؛ لكن في هذه الحالة الأخيرة تكون نفس الحاسة هي حاسة البصر وحاسة موضوعه، أي اللون. ويترتب على ذلك أما أن توجد حاستان للمحسوس الواحد، وإما أن يكون البصر حاسة نفسه[١]. وأيضًا إذا كانت الحاسة التي تدرك البصر حاسة أخرى، فإما أن نذهب إلى ما لا نهاية له، وإما أن تكون إحدى هذه الحواس حاسة نفسها. فالأولى إذن أن نسلم بذلك لأول حاسة.– ولكن ها هنا صعوبة. فإن قيل إن الإدراك بالبصر هو البصر، وإن ما نبصر هو اللون أو ما يوجد في اللون فيه، فإذا رأينا شيئًا هو نفسه يبصر، فإن ما يرى أولًا[٢] يكون فيه

مشتركة... سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركان بحاسة البصر وحاسة اللمس" ثم يضيف بعد ذلك أن وظيفة الحس المشترك الحكم على التغاير "فلما كنا بالحس ندرك التغاير بين المحسوسات الخاصة بحاسة حاسة حتى نقضي مثلًا على هذه التفاحة أنها ذات لون وريح وطعم وشكل ، وأن هذه المحسوسات متغايرة فيها، وجب أن يكون هذا الإدراك بقوة واحدة. وذلك أن القوة التي تقضي على أن هذين المحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة".

(١) هذه هي الوظيفة الثانية للحس المشترك عند أرسطو أي الإحساس بالإحساس أما أبن رشد فجعلها الوظيفة الثالثة [انظر المتعلقة السابقة] وهي عنده كما يأتي "وذلك أننا نجد كل واحدة من هذه الحواس تدرك محسوساتها؛ وتدرك مع هذا أنها تدرك، فهي تحس الإحساس، وكأن نفس الإحساس هو الموضوع لهذا الإدراك".

(٢) يريد عضو الحس أي العين عن هكس.

أيضًا اللون، قلنا: إنه من البين إذن أن "الإدراك بالبصر" لا يحمل على معنى واحد. لأننا حتى إذا لم نر شيئًا، فإننا مع ذلك نميز بالبصر بين النور والظلام، ولو أن ذلك لا يكون بضرب واحد. وأيضًا فإن ما يبصر فهو بنحو ما ملون، ما دام كل عضو من أعضاء الحس فهو قبول المحسوس بدون الهيولي. ولهذا أيضًا فإن المحسوسات إذا غابت، ظلت الإحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس.

إن فعل المحسوس والحاسة فعل واحد، غير أن ماهيتهما مختلفة، ولنضرب مثلًا بالصوت بالفعل، والسمع بالفعل: فمن الممكن ألا يسمع من عنده سمع، وألا يرن من عنده صوت، ولكن عند ما يخرج إلى الفعل من يسمع بالقوة، ويرن من عنده رنين بالقوة، عندئذ يحدث السمع بالفعل، والصوت بالفعل، ويمكن أن يسمى هذا بالسماع والرنين.– فإذا كانت الحركة والفعل والانفعال توجد في المنفعل، فبالضرورة أن يوجد الصوت بالفعل والسمع بالفعل من السمع بالقوة، لأن فعل الفاعل والمحرك يحصل في المنفعل؟ ولهذا ليس من الضروري أن يكون المحرك نفسه متحركًا[١]. فعل المصوت إذن هو الصوت أو الرنين، وفعل ما يسمع المسع أو السماع، لأن السمع يقال على معنيين، وكذلك[٢] المصوت. فالأمر كذلك في الحواس الأخرى، والمحسوسات الأخرى.

---

(١) فعل المحسوس في الحاسة ليس ميكانيكيًا بل غائيًا فالمحسوس غاية تتجه إليها الحاسة من تلقاء نفسها. وأثر المحسوس كأنه محرك لا يتحرك. أما أنه لا يتحرك فراجع إلى وجوده في الحاسة، ومن هنا لا يتحرك ساعة الفعل. [ت].

(٢) أي القوة والفعل. (ت).

ذلك أنه كما أن الفعل والانفعال يوجدان في المنفعل لا في الفاعل، كذلك فعل المحسوس وفعل قوة الحس يوجدان في الحاس. غير أنه في بعض الأحوال يسمى كل فعل منهما باسم خاص كالرنين والسماع مثلًا، وفي بعض الأحوال الأخرى لا يسميان؛ ذلك أننا نسمي الإبصار فعل البصر، ولكن فعل اللون لا اسم له. ونسمي التذوق فعل قوة الذوق، ولكن فعل المذوق لا اسم له. والآن من حيث إن فعل المحسوس وفعل الحاس هما فعل واحد، على الرغم من تباين ماهيتهما فمن الواجب أن يزول أو يبقى معًا كل من السمع والصوت، إذا حملا على معنى الفعل. وكذلك أيضًا الطعم والذوق، ومثل ذلك الحواس الأخرى والمحسوسات الأخرى. على العكس من ذلك فيما يختص بالمحسوسات التي يقال إنها محسوسات بالقوة، فليس هذا بواجب[1]، ولذلك أخطأ الطبيعيون الأولون عندما ذهبوا إلى أنه لا يوجد أبيض ولا أسود بدون البصر، ولا طعم بدون الذوق. فإن صح رأيهم من جهة، فإنه غير صحيح من جهة أخرى؛ ذلك أن الإحساس والمحسوس يقالان على معنيين: أحدهما بالقوة، والآخر بالفعل؛ لذلك يصح قول هؤلاء الفلاسفة في حالة الفعل، ولكنه لا يصح في الحالة الأخرى. ويرجع خطؤهم إلى حمل الألفاظ على المعنى المطلق، على حين أنها لا تقبل الإطلاق.

وإذا كان التوافق ضربًا من النغم، وكان النغم والسمع من جهة شيئًا

(١) أي ليس بواجب أن تزول أو تبقى معًا. وهنا نجد أرسطو يرفض أي تفسير ني. وليس وجود العالم الخارجي وظيفة من وظائف إحساسنا، ما دامت المحسوسات يمكن أن توجد بالقوة مستقلة عن الذي يحس بها [ت].

واحدًا وليسا شيئًا واحدًا من جهة أخرى؛ وكان التوافق هو التناسب، فمن الضروري أن يكون السمع كذلك ضربًا من التناسب. ولهذا السبب كان كل إفراط أو تفريط كالصوت الحاد والغليظ مما يفسد حاسة السمع.

وكذلك في الطعوم، فإن المفرطة منها تتلف الذوق وفي الألوان يفسد الإفراط في الضوء اللامع والمعتم البصر. وفي الشم الرائحة القوية سواء أكانت حلوة أم مرة[1] كل هذا يدل على أن الحاسة تناسب ما. ولهذا السبب أيضًا تكون المحسوسات لذيذة، إذا بلغت حد التناسب المطلوب، وقد كانت من قبل نقية وبدون امتزاج كالحال في اللاذع أو الحلو أو المالح فإنها لذيذة، ولكن على وجه العموم الممتزج أكثر توافقًا من الحاد أو الغليظ فقط، وبالنسبة للحس ما يمكن أن يسخن أو يبرد لكن الحاسة هي التناسب، على حين أن المحسوسات المفرطة هي علة الألم أو الفساد.

كل حاسة هي إذن خاصة بمحسوسها توجد في عضو الحس من حيث هو كذلك، وتحكم على الصفات المميزة للمحسوسة المقابل له. مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود، والذوق بين الحلو والمر، والأمر كذلك أيضًا في الحواس الأخرى، ولكن لما كان حكمنا يقع أيضًا على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس في صلته بمحسوس آخر، فبأي مبدأ ندرك تغايرها؟ يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات. ومن هنا أيضًا لماذا لا يكون اللحم العضو الأخير للحس، إذ يكون في هذه الحالة من الواجب أن يحكم[2] بحكم بملاقاة المحسوس. ويترتب على

(١) كذا في اليوناني [قنواتي]

(٢) أي الحس المشترك [ت]

ذلك أنه لا يمكن الحكم بقوى متفرقة أن الحلو مختلف عن الأبيض: ويجب أن تكون هناك قوة واحدة تدرك كلًا منهما بوضوح. وإلا يكف أن أرى أحدهما وأن ترى أنت الآخر كي يظهر الفرق بينهما. ولكن يجب أن تكون هناك قوة واحدة هي التي تقول هذا الفرق، لأننا نقول إن الحلو غير الأبيض. فما يميز هو إذن قوة واحد تعقل وتدرك كما تميز- يظهر إذن أنه ليس يمكن الحكم على المحسوسات المتفرقة بأعضاء متفرقة. أما أنه لا يمكن أن يحكم عليها في أوقات متفرقة، فهذا ما سوف نبينه، ذلك أنه لما كانت نفس القوة هي التي تقول إن الحسن والقبيح متميزان، وكذلك أيضًا فإنها عندما تقول على شيء بأنه مختلف تقول على الآخر إنه كذلك (ولفظ "عندما" هنا ليس بالعرض بالنسبة للقول أعني بالعرض المعنى الذي أثبت فيه الآن أن شيئًا يختلف عن غيره، دون ذكر تخالفهما بالفعل في الوقت الحاضر. على العكس فإن هذه القول تقول على النحو التالي: فهي تحكم في الآن، وتحكم أن الأشياء مختلفة بالفعل في الآن) لهذا إذن كانت القوة تحكم في وقت واحد؛ فهي لذلك وحدة لا تنفصل في وقت لا ينفصل.

ولكن [قد يعترض] بأنه يستحيل في الشيء الواحد أن يتحرك حركات متضادة في وقت واحد، إذ أن هذا الشيء غير منقسم، وفي وقت غير منقسم. فإذا كان المحسوس حلوًا، فإنه يحرك الحاسة أو التفكير بنحو معين، على حين أن المر يحرك بنحو مضاد، والأبيض بنحو آخر- فهل إذن ما يحكم(١) هو في نفس الوقت من جهة لا ينقسم، ولا ينفصل بالعدد من جهة، ومنفصل بالجوهر من جهة أخرى؟ فيكون المنقسم هو ما يدرك

(١) أي الحس المشترك [ت].

المحسوسات المنقسمة من وجه، إلا أنه من وجه آخر يدركها هذا المنقسم من حيث إنها لا منقسمة، لأنه قابل للقسمة بالجوهر، غير قابل للقسمة بالمكان والعدد– أو أن هذا الحل مستحيل؟ ذلك أنه بالقوة فقط الشيء الواحد اللاقابل للقسمة يستطيع أن يكون المتضادين معًا، وليس ذلك بالجوهر: بل يصبح منقسمًا بإخراجه إلى الفعل، ولا يمكن أن يكون في نفس الوقت أبيض وأسود ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يقبل صور الأبيض والأسود، [إذا سلمنا] أنه بهذا الجنس من القبول يكون الإحساس والتفكير. ويشبه أن يكون هذا كما هو في النقطة التي يسميها بعض الفلاسفة[١]، وهي تعد واحدة أو اثنتين[٢]، ومن حيث كذلك يمكن أن تنقسم. وإذن فالقوة التي تحكم واحدة من جهة أنها لا تقبل القسمة، وهي تحكم على الشيئين معًا، ولكن من جهة أنها قابلة للقسمة فإنها ليست واحدة إذ أنها تستعمل النقطة الواحدة مرتين في وقت واحد. وإذن فمن جهة أنها تنظر إلى الطرف على أنه اثنان فإنها تحكم على شيئين، وعلى شيئين منفصلين بقوة منفصلة بنوع ما، ولكن من حيث إنها تنظر إلى الطرف كأنه شيء واحد فإنها تحكم على شيء واحد وتدرك المحسوسات في وقت واحد.

فقد ذكرنا إذن ما فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذي يكون به الحيوان قادرًا على الإحساس.

(١) إشارة إلى الرياضيين على وجه العموم [رودية].

(٢) النقطة الهندسية أما منقسمة وإما لا منقسمة بحسب اعتبارها واحدة أو اثنين. فهي على الخط قد تكون نهاية جزء من هذا الخط، وبداية الجزء الآخر [ت].

(٣)

التفكير والإدراك والتخيل- القول في التخيل

هناك إذن صفتان أساسيتان تميزان ما تعرف به النفس: الأولى الحركة الموضعية، والثانية التفكير والحكم الإحساس[١]. ومن جهة أخرى يذهبون عادة إلى أن التفكير والعقل كأنهما نوع من الإحساس (لأن النفس في كلًا الحالين تميز وتعرف شيئًا موجودًا). وأن قدماء الفلاسفة[٢] يوحدون بين الحكم والإحساس[٣] (فهذا أنبا دوقليس يقول "يزيد العقل في الإنسان بما يقدم إلى الحواس"، ويقول في كتاب آخر "ومن هنا يحصل عند الإنسان دائمًا أفكار تتغير"، وتدل أقوال هوميروس على نفس الشيء إذ يقول: "لأن هذا هو العقل [في الإنسان]" فجميع هؤلاء يعتقدون أن التفكير كالإحساس شيء جسماني، وأن الشبيه يدرك ويفكر بالشبيه، كما بينا في أول هذا الكتاب[٤]. ومع ذلك فمن الواجب عليهم في نفس الوقت أن يبينوا علة الخطأ وهو ظاهرة توجد في الحيوانات بوجه خاص، وتقع النفس فيه أغلب حياتها. ويترتب بالضرورة [في مذهبهم] إما، كما يذهب بعض

---

(١) في تفسير فيلوبون أن قدماء الفلاسفة عرفوا النفس بأمرين: الحركة الموضعية من جهة، والتفكير والحكم والإحساس من جهة أخرى. وعندهم أن التفكير والإحساس شيء واحد، مع أنه من الواضح أن الإحساس والتفكير مختلفان [ت].

(٢) انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ ظ ١٢- وهم أنبادوقليس، وديمقريطس، وبارمنيدس، بل هوميروس أيضًا [ت].

(٣) انظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ ظ ١٢- وهم أنبادوقليس، وديمقريطس، وبارمنيدس، بل هوميروس أيضًا [ت].

(٤) الكتاب الأول المقالة الثانية.

الفلاسفة[1]، أن جميع الظواهر صادقة، وإما أن مماسة اللاشبيه هي التي تحدث الخطأ. لأن هذا هو ضد معرفة الشبيه بالشبيه. ولكنهم يسلمون عادة بأن الخطأ في الأضداد كالعلم بها شيء واحد). (فمن البين كما نقول إذن، أن الإحساس والعقل ليسا أمرًا واحدًا، ذلك أن أحدهما يشترك فيه جميع الحيوانات، والآخر عدد صغير فقط؛ وأيضًا فإن التفكير (الذي يشمل المستقيم وغير المستقيم من حيث إن التفكير المستقيم عقل، وعلم، وظن صادق، وغير المستقيم أضدادها) ليس هذا التفكير مطابقًا للإحساس كذلك، لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائمًا، ويوجد عند جميع الحيوانات، على حين أن التفكير قد يكون خطأ كما يكون صوابًا، ولا يوجد إلا عند الكائنات التي لها عقل[2]- أما التخيل فهو شيء متميز عن الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد. أما أن التخيل ليس تفكيرًا، ولا اعتقادًا، فهذا واضح، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما تريد (لأننا نستطيع أن نتخيل شيئًا أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكونون منها صورًا) على حين أن الظن لا يتوقف علينا، لأن الظن الذي يحدث عندنا، أما أن يكون صادقًا، وإما أن يكون كاذبًا؛ وأيضًا فإننا حين يحصل عندنا ظن بأن شيئًا مرعب أو

---

(١) مثل بروتا جوراس الذي يرفض أرسطو مذهبه بوجه خاص، أنظر ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ و ٦- والمقالة الأولى ٤٠٤ و٢٨ [ت].

(٢) يميز ابن رشد بين التخيل والإحساس فيقول: "وقد تفارق هذه القوة أيضًا قوة الحس فإنا كثيرًا ما نكذب بهذه القوة، ونصدق بقوت الحس، ولا سيما في محسوباتها الخاصة، ولذلك ما نسمى المحسوسات الكاذبة تخيلًا".

مخيف، ننفعل في الحال، وكذلك إذا كان الشيء مطمئنًا.

أما إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل في صورة الأشياء التي توحي بالخوف أو الأمن[1]. وهناك أيضًا أنواع من الاعتقاد: العلم والظن والعقل وأضدادها ولكن التمييز بين هذه الأنواع يجب أن يبحث في موضع[2] آخر.

ولنعد إلى القول في التفكير: لما كان التفكير مختلفًا عن الإحساس وكان يبدو من أمره أنه يشمل التخيل من جهة، والاعتقاد من جهة أخرى، فيجب بعد تحديد طبيعة التخيل أن نفحص أيضًا عن الاعتقاد. إذا كان التخيل إذن هو القوة التي بها نقول إن الصورة تحصل فينا، وإذا ضربنا صفحًا عن استعمال المجاز لهذا الاصطلاح، فإننا نقول إن التخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها، ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ. والأمر كذلك في الإحساس والظن والعلم والتعقل.

أما أن التخيل يختلف عن الإحساس فهذا بين. وهناك الأسباب: ذلك أن الإحساس أما قوة وإما فعل، مثال ذلك البصر والإبصار. على العكس قد توجد الصورة في غيبتها[3] كالصور التي نشاهدها في النوم وأيضًا فإن الإحساس حاضر دائمًا[4]، وليس التخيل كذلك. ومن جهة أخرى إذا كان التخيل والإحساس شيئًا واحدًا بالفعل، فيجب أن يكون

(١) يعني انه لا يحدث عندنا انفعال [قنواتي].

(٢) لعل أرسطو يقصد كتاب الأخلاق النيقوماخية الجزء السادس الفصل الثالث [ت].

(٣) أي في غيبة الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل [ت].

(٤) المقصود هنا الإحساس بالقوة إذ أن ملكة الحس حاضرة دائمًا في سائر الحيوان [ت].

التخيل موجودًا في جميع الحيوانات، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك كالحال في النمل والنحل والدود[1]– وأيضًا فإن الإحساسات صادقة دائمًا، على حين أن الصور في معظم الأحيان كاذبة– وأيضًا فنحن لا نقول حين نوجه نظرنا إلى المحسوس إنه يظهر لنا كصورة إنسان مثلًا، بل نقول ذلك حين لا تكون مشاهدتنا واضحة (وعندئذ يكون الإحساس صادقًا أو كاذبًا) [2]. وأخيرًا، كما ذكرنا من قبل، فإن الصور البصرية تظهر حتى إذا كانت الأعين مغمضة.

إلا أن التخيل لا يمكن أن يكون أحد الأمور الصادقة دائمًا، كالحال في العلم أو التعقل، لأن التخيل قد يكون كاذبًا أيضًا. يبقى إذن أن ننظر هل هو الظن، لأن الظن قد يكون صادقًا أو كاذبًا. إلا ان الظن يكون مصحوبًا باعتقاد قوي (ذلك أنه لا يمكن ألا يعتقد صاحب الظن فيما يظنه) ولكنه لا يوجد الاعتقاد القوي في أي حيوان، على حين أن التخيل يوجد عند عدد كبير منها. وأيضًا فإن كل ظن يصحبه اعتقاد قوي، وكل اعتقاد قوي إقناع، وكل إقناع عقل، ولكن من بين الحيوانات ما يوجد

---

(١) المقصود أن الإحساس يشمل الإنسان والحيوان، أما التخيل فخاص بالإنسان، وبعض الحيوان فقط. ويضيف ابن رشد فرقًا آخر "وأيضًا فأن نحس من الأمور الضرورية لنا، وليس كذلك التخيل، بل لنا أن تتخيل الشيء وألا تتخيله. وهذا أحد فروق ما بين هذه القوة وقوة الظن".

ويقول فيما يختص بالحيوان "ومن هذه الجهة نظن أن هذه القوة ليس توجد لكثير من الحيوان كالدود والدواب وذوات الأصداف. وذلك أنا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بحضور المحسوسات. ويشبه أن يكون هذا الصنف من الحيوان أما أن لا يوجد له تخيل أصلًا، وإما أن وجد فقير مفارق للمحسوس".

(٢) جميع المفسرين يضعون هذه الجملة بين حاصرتين لعدم صحتها [ت].

عنده تخيل دون العقل- فمن الواضح عندئذ أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس، ولا الظن الحاصل عن الإحساس، ولا المركب من الظن والإحساس لما ذكرناه، ولأنه في مذهبهم يكون موضوع الظن ليس شيئًا آخر إلا موضوع الإحساس: أعني أن التخيل يكون المركب مثلًا من الظن بالأبيض والإحساس بالأبيض، لأنه لا يمكن أن ينتج عن الظن بالخير والإحساس بالأبيض. فأن نتخيل إذن هو في هذا المذهب أن نظن عن الشيء الذي نحس به، وليس ذلك بالعرض. إلا أننا في الحقيقة ندرك بالإحساس أشياء كاذبة يحصل لنا عنها في نفس الوقت اعتقاد صادق، مثال ذلك أن الشمس تظهر في حجم قطره قدم، ومع ذلك نعتقد أنها أعظم من الأرض المسكونة. ويترتب على ذلك أما أننا قد عدلنا عن الظن الصادق الموجود فينا، ولو أن الشيء لم يتغير ولم يحصل عندنا سهو أو عدول عن اعتقادنا، وإما أن نحتفظ بالظن الصادق الموجود فينا، وعندئذ يكون الظن نفسه بالضرورة، صادقًا وكاذبًا معًا. ومع ذلك لا يمكن أن يصبح الظن الصادق كاذبًا إلا في الحالة التي يتبدل فيها الشيء بغير علمنا. ويترتب على ذلك أن التخيل ليس أمرًا من هذه الأمور[1] ولا المركب منها.

ولكن ما دام الشيء المتحرك يمكن أن يحرك غيره بدوره؛ وكان التخيل كما يظهر ضربًا من الحركة، ولا يمكن أن يحصل بدون الإحساس، ولكن في الكائنات التي تحس فقط، وعن أشياء هي موضوعات الإحساس؛ وكانت الحركة يمكن أن تحصل عن الإحساس بالفعل أيضًا؛ وكانت هذه

(١) أي الظن والإحساس (ت).

الحركة بالضرورة شبيهة بالإحساس؛ فإذا سلمنا بهذه المقدمات، فالحركة التي هذه طبيعتها يجب بالضرورة أولًا ألا تكون قادرة على الوجود بدون إحساس وأن تنتمي إلى الكائنات التي لا تحس، وثانيًا أن تجعل صاحبها قادرًا على أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال، وأخيرًا أن تكون نفسها صادقة أو كاذبة.– أما لماذا كانت النتيجة الأخيرة فذلك لأن الإحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائمًا أو على الأقل لا يصيبه الخطأ إلا في النادر.

ثم يحصل الإدراك بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض، وعندئذ يمكن أن يحدث الخطأ، لأنه أن يكون المحسوس أبيض فهذا أمر لا نخطئ فيه، ولكن أن يكون الأبيض هذا الشيء أو ذاك فهذا ما يمكن أن نخطئ فيه. وثالثًا هناك إدراك المحسوسات المشتركة، نعني المحسوسات المشتقة عن المحسوسات بالعرض، والتي تنتمي إليها المحسوسات الخاصة أعني مثلًا الحركة والمقدار، وهما أعراض للمحسوسات الخاصة، وفيهما يقع معظم الخطأ في الإحساس. لكن الحركة الحاصلة عن أثر الإحساس بالفعل، تختلف باختلاف هذه الأنواع الثلاثة من الإحساسات. فالنوع الأول[1] ما دام الإحساس حاضرًا فهو صادق، والنوعان الآخران قد يكونان كاذبين سواء أكان الإحساس حاضرًا أم غائبًا، ولاسيما إذا كان المحسوس بعيدًا– فإذا لم يكن في التخيل صفات أخرى غير التي ذكرنا، وكان كما وصفنا فيكون التخيل الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو الحساسة الرئيسية فقد اشتق التخيل "فنطاسيا" **Phantasia** اسمه من النور

(١) الحركة (أي التخيل) من النوع الأول (ت).

"فاوس" **phaos** إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت الصور تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالًا كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل، وهذه هي البهائم، وبعضهما الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال، أو الأمراض، أو النوم، كالحال في الإنسان.

وفي القدر الذي ذكرناه عن طبيعة التخيل وعلته كفاية.

(٤)

العقل المنفعل

ولننظر الآن في جزء النفس الذي به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مفارقًا أم لم يكن مفارقًا من حيث المقدار، بل حسب العقل فقط. وعلينا أن نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل التعقل.– إذا كان التعقل إذن شبيهًا بالإحساس، فيكون التفكير أما انفعالًا عن المعقول، وإما أمرًا آخر من هذا الجنس. يجب إذن أن يكون هذا الجزء من النفس لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة، وأن يكون بالقوة شبيهًا بهذه الصورة دون أن يكون هذه الصورة نفسها، وأن يكون العقل بالنسبة إلى المعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات. يجب إذن أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء، غير ممتزج كما يقول "أنكساجوراس" حتى يستطيع أن يأمر أي يعرف، لأنه حين يظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة، فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها. وإذن فليست له طبيعة تخصه إلا أن يكون بالقوة، وهكذا، فإن هذا الجزء من النفس الذي يسمى

عقلًا (أعني بالعقل ما به تفكر النفس وتتصور المعاني) ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر. ولهذا السبب أيضًا يجدر بنا ألا نقول إن العقل يمتزج بالجسم، إذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة، أما باردًا أو حارًا بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن في الواقع ليس له أي عضو. ولذلك قد أصاب من زعم(١) بأن النفس مكان الصور، على أن هذا لا يصدق على النفس بكليتها، بل على النفس العاقلة، ولا يصدق على الصور بالفعل، بل على الصور بالقوة. أما أن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يتشابهان فهذا بين إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة. ذلك أن الحاسة لا تقوي على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة، وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة. لأن العقل عندما يعقل معقولًا شديدًا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، ذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن، على حين أن العقل مفارق له، إلا أن العقل متى أصبح المعقولات. على المعنى الذي نسمى به "العالم" ذلك الذي بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل، وأيضًا فإنه يكون عندئذ قادرًا على أن يعقل ذاته.

ولما كان المقدار يختلف عن ماهية المقدار، والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك في كثير من الأشياء الأخرى لا في جميعها لأن بعضها

---

(١) يشير أرسطو إلى أفلاطون [ت].

يتطابق[1]) فإننا نحكم على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه أما بقوى مختلفة وإما بنفس القوة ولكن بطرق شتى[2]. لأن اللحم لا يوجد مستقلًا عن المادة بل هو كتجويف الأنف: صورة معينة في مادة معينة. إننا نحكم إذن بقوة الحس على البارد والحار وعلى جميع الصفات التي تكون عن تناسب في اللحم ولكننا نحكم بقوة أخرى أما مفارقة للحس وإما مضافة إليها كنسبة الخط المنكسر حين يستقم إلى الخط المنكسر نفسه– على ماهية اللحم– والأمر كذلك أيضًا في المجردات، فالمستقيم يشبه تجويف الأنف لأنه مع المتصل. إلا أن ماهيته، إذا كانت ماهية المستقيم مختلفة عن المستقيم، شيء آخر. ولنقل مثلًا إن المستقيم الزوج إنه إذن بقوة أخرى مختلفة أو بنفس القوة ولكن بطرق أخرى نميزها على وجه العموم إذن كما أن موضوعات المعرفة مفارقة لهيولاها فالأمر كذلك في [أفعال] العقل.

وها هنا صعوبة: إذا كان العقل بسيطًا ولا منفعلًا، وكان كما يقول "أنكساجوراس" لا يشارك أي شيء آخر، فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالًا ما؟ ذلك أنه من حيث إن شيئين يشتركان في أمر، فنقول عن أحدهما إنه يفعل، وعن الآخر إنه ينفعل– وأيضًا: هل العقل نفسه معقول؟ لأنه عندئذ أما ان يكون في المعقولات الأخرى عقل، إذا لم يكن معقولًا

---

(١) أي أن الشيء وماهيته واحد [ت].

(٢) يقول تريكو إن هذه الفترة من كلام أرسطو تثير صعوبات كثيرة، ولم يتفق الشراح على تفسيرها وتفسير ثامسطيوس ثم سمبلقيوس أسهل التفاسير، وهو الذي تبعه هكس. ويقصد أرسطو أن قوة الحس تكفي في إدراك المحسوس كاللحم مثلًا. أما إدراك الماهية، أي صورة اللحم، فهذا يرجع إلى قوة أخرى، هي العقل **nous**، وهو الذي يدرك أما الصورة المتحققة في الهيولي وإما الصورة المفارقة لها.

بشيء آخر غير ذاته، وإذا كان المعقول واحدًا بالنوع؛ وإما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذي يجعله معقولًا، كما هو الحال في المعقولات الأخرى– أم هل الأولى بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول إن العقل هو بالقوة وبوجه ما المعقولات نفسها، إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل؟ ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل: فهذا بالضبط هو الحال في العقل، وأيضًا فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات. ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير "الهيولانية" العاقل والمعقول واحد، لأن العلم النظري وما يعرفه شيء واحد. (أما لماذا لا نفكر دائمًا فسوف نفحص عن ذلك) وعلى العكس الأشياء الهيولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة فقط، ويترتب على ذلك أن الأشياء الهيولانية تعري عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاها) أما العقل فهو معقول[1].

(١) يقول ابن رشد في تلخيصه "ومما يخص أيضًا هذا الإدراك العقلي أن الإدراك فيه هو المدرك. ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول إمينه. والسبب في ذلك أن العقل عند ما يجرد صور الأشياء من الهيولي ويقبلها قبولًا غير هيولاني، يعرض له أن يعقل ذاته، إذ كانت ليس تصير المنقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس..."

(٥)

العقل الفعال

ولكن ما دمنا في الطبيعة كلها نميز أولًا ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئًا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعًا، والأمر فيهما كالنسبة بين الفن إلى هيولاه فمن الواجب، في النفس أيضًا، أن نحدد هذا التمييز. ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعًا كأنه حال شبيه بالضوء: لأنه، بوجه ما، الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائمًا أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدمًا[١] بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق[٢] فقط يصبح مختلفًا عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدًا وأزليًا. (ومع ذلك فإننا لا نتذكر

(١) أي متقدمًا على العلم بالفعل. فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل، وعن موضوع العلم تبعًا لذلك [ت]

(٢) يمكن أن تفهم المفارقة على النحو الآتي: العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بالتجريد، وعندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئًا واحدًا، ولا يتميز عن ماهيته. هذا هو تفسير زرابلا وهكس. ولكن يمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للمقل الفعال، وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته [ت].

لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد[1]) وبدون العقل الفعل لا نعقل[2].

(١) يقول تربكو: إن تفسير هذه الفقرة التي وضعها بين حاصرتين صعب، وهناك شروح عدة
أ. عند فلوطرخس وفيلوبون أن هناك أخطاء في التذكر تزيد مع الشيخوخة.
ب. عند تامسطيوس وسمبلقيوس ورودبيه، أننا لا نحتفظ بعد الموت بأي ذكرى للحياة الماضية.
ج. عند ترندلبرج، وبيلي، وسميل، أننا لا نذكر في الحاضر حياتنا الماضية.
د. عند هكس أن العقل الفعال لأن موضوعه أزلي لا يعقل أي ذكرى

ويرجع تريكو الرأي الثنائي وهو أن الذاكرة لا تعيش بعد الموت، لأن العقل الفعال لا ينفعل ولا يحتفظ بأي أثر للزمان أو ظروف الحياة. أما العقل المنفعل فإنه يتأثر بالظروف، ويفسد عند موت الشخص.

(٢) هذه العبارة الأخيرة تفهم على أنحاء، فقد تترجم: بدون العقل المنفعل لا يعقل العقل الفعال شيئًا (سميلقيوس وزرابلا وترندل وبونتز) أو: بدون العقل الفعال لا يعقل العقل المنفعل شيئًا (هكس). أو: بدون العقل المنفعل لا نعقل. أو: بدون العقل الفعال لا نعقل. وقد آثر تريكو التفسير الأخير الذي ذهب إليه روس [ت].

[تعليق على الفصل السابق]

ناقش ابن رشد المعقولات الأزلية الموجودة في العقل الفعال وصلتها بالعقل المنفعل أو الهيولاني، وهذا هو تفسيره:

"أما من يضع هذه المعقولات موجودة بالفعل دائمة وأزلية فليس لها هيولي إلا على التشبيه والتجوز، إذ كانت الهيولي هي أخص أسباب الحدوث: وذلك أن معنى الهيولي على هذا الرأي ليس يكون شيئًا أكثر من الاستعداد الحادث الذي به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات إذا قبلها، كالحال في الاستعداد الهيولاني الحقيقي. ولذلك قد يمكن أن يتصور هذا الاستعداد حادثًا والمعقولات التي تقبلها أزلية على هذه الجهة، وهي الجهة التي ينبغي أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائمًا ويتصل بها. وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء لتفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية. وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون

(٦)

أفعال العقل: تعقل الأشياء المركبة، والأشياء اللامنقسمة

يحصل تعقل الأشياء اللامنقسمة في الأمور التي لا يمكن أن يقع فيها غلط، ولكن الأشياء التي يجوز عليها الخطأ والصواب ففيها تركيب من معان، وكأنها معنى واحد. وكما يقول أنبا دوقليس: "وحيث ظهر إلى الوجود رؤوس كثيرة لا رقاب لها" ثم اجتمعت بعد ذلك بالمحبة، فكذلك هذه المعاني كانت متفرقة أولًا، ثم أصبحت مركبة؛ مثال ذلك معاني ما لا يقاس وقطر المربع. أما فيما يختص بالأشياء الماضية والمستقبلة، فإن الزمن يتدخل كعنصر مضاف في تركيبها، ذلك أن الخطأ[1] يوجد دائمًا في التركيب، لأننا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض، فإننا ندخل اللاأبيض في التركيب. ويمكن أيضًا أن نسمى جميع هذه المركبات قسمة. ومهما يكن

أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يتناقضون. ذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولي أزلية أيضًا..."

وخلاصة رأي ابن رشد، وقد نقلنا بعضه، أن العقل المنفعل استعداد فقط، وليست مفارقة العقل الفعال مفارقة حقيقية. ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى نص ابن رشد [الإهوائي]

(١) تكلم أرسطو عن مذهبه في الخطأ والصواب في كتاب العبارة وفي ما بعد الطبيعة. وخلاصته أن الخطأ ينشأ عن فساد تركيب العناصر البسيطة التي منها تتألف الأشياء الطبيعية. [عن تريكو].

وبقول حنين في تلخيص كتاب النفس المنسوب إليه: "ثم أخبر [يريد أرسطو] متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال: العقل إذا وصف الأشياء المبسوطة القائمة لنفسه صدق... وإذا وصف الأشياء المركبة، أي الأجسام، فربما صدق في وصفه إياها، وربما لم يصدق، لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر، بل إنما هي معقولة بعرض ..."

من شيء فليس الخطأ والصواب في قولنا إن كليون أبيض فحسب، بل كذلك في أنه كان أو سيكون، والمبدأ الذي يوحد كلًا من هذه المركبات هو العقل.)

ولما كان اللامنقسم يقال على معنيين: أما اللامنقسم بالقوة، وإما بالفعل، فليس ما يمنع أن نعقل اللامنقسم عندما نعقل الطول (لنه لا منقسم بالفعل) في زمن لا منقسم، فالزمن يكون منقسمًا أو لا منقسمًا كالطول. فلا نستطيع إذن أن نقول ما جزء الطول الذي يعقله العقل في كل نصف من الزمن، لأن الكل إذا كان لا منقسمًا، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة، ولكن العقل إذا عقل كل نصف على حدة، فإنه يقسم الزمن كذلك، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالًا كثيرة، فإذا عقل العقل الطول مكونًا من نصفين، فإنه يعقل في زمن مكون أيضًا من نصفين(١). أما اللامنقسم، بالصورة لا بالكم، فإننا نعقله في زمن لا منقسم، وبفعل

(١) يجيب أرسطو هنا عن اعتراض يرجح أنه من أصل ميجاري، ويذكرنا بالحجج المشهورة التي أثارها زينون الإيلي، وتعني: كيف لعقل كلا لا منقسمًا في زمن منقسم؟ إذ يجب أن نعقل نصف المستقيم في نصف الزمن، ونصف المستقيم في نصف نصف الزمن، وهكذا إلى ما لا نهاية له. وجواب أرسطو يستند إلى التوازي بين المتصل والزمان من جهة القوة والفعل. فالزمان من حيث إنه لا منقسم كالخط المستقيم المتصل، فهو لا منقسم بالفعل، منقسم بالقوة، ويعقل بعقل لا منقسم بالفعل، بل منقسم بالقوة [ت].

وبقول حنين في تلخيصه "إن المقولات لا تتجزأ، وهي التي يعرفها العقل معرفة صحيحة مثل الحدود؛ أعني الأشياء المفردة والصور الهولانية، والكم المتصل، فإنه وإن كان يتجزأ في طبيعته، لكنه إذا كان متصلًا قبل إنه لا يتجزأ. فأوائل الكمية لا تتجزأ أعني النقطة والخط والسطح وأما الشيء الذي لا يتجزأ حقًا فالمعقول الذي لا هيولي له فإنه لا يقبل التجزئة إلا بالوهم".

للنفس لا منقسم ومع ذلك فإن تعقل اللامنقسم وزمن هذا التعقل، بالعرض فقط، لا على نحو اللامنقسم بالفعل.

ذلك أننا نعقله على نحو ما نعقل أن اللامنقسم بالفعل لا منقسم. ومع ذلك فإن هذا اللامنقسم بالفعل يوجد فيه شيء لا منقسم (ولكنه لا مفارق أيضًا) هو الذي يحدث وحدة الزمن والطول، وهذا العنصر اللامنقسم موجود كذلك في كل متصل زمنا كان أو طولًا. والنقطة، وكذلك كل قسمة، وكل ما لا ينقسم على هذا النحو، تتضح لنا كالحال في العدم. ونستطيع أن نقول كذلك في الأحوال الأخرى، كالحال مثلًا في معرفة الشر أو الأسود، لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما، ولكن العقل الذي يعرف، يجب أن يكون هذا الضد بالقوة، وأن يكون وإياه شيئًا واحدًا. فإذا وجدت علة لا ضد لها، عقلت نفسها، وتكون موجودة بالفعل ومفارقة.

جملة القول: كل قضية تثبت محمولًا لموضوع كالحكم نفسه. ولذلك فهي دائمًا أما صادقة وإما كاذبة. وليس الأمر في العقل كذلك دائمًا: إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشيء فهو صادق دائمًا، ولكن ليس حين يثبت محمولًا لموضوع. لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائمًا صادقًا (أما إذا كان الأبيض إنسانًا أولًا إنسان فالإدراك ليس دائمًا صادقًا في هذه المعرفة) كذلك الأمر في الأشياء العارية عن الهيولي.

(٧)
العقل العملي

العلم بالفعل وموضوعه شيء واحد. ولكن العلم بالقوة متقدم بالزمان في الشخص، ولو أنه على الإطلاق ليس متقدمًا حتى في الزمان، لأن كل ما يكون ينشأ عن موجود بالفعل، فمن الظاهر أن المحسوس إنما يخرج قوة الحس التي كانت بالقوة إلى الفعل. وفي هذا الانتقال لا تنفعل الحاسة ولا تستحيل، وإذن فهنا نوع آخر من الحركة، لأن الحركة كما ذكرنا فعل الناقص، على حين أن الفعل على الإطلاق، أي فعل ما بلغ تمام كماله، هو شيء آخر.

فالإحساس إذن شبيه بالقول البسيط أو التصور البسيط. ولكن إذا كان المحسوس لذيذًا أو مؤلمًا فإن النفس تطلبه أو تتجنبه بنوع من الإيجاب أو السلب، والشعور باللذة والألم هو التأثير بقوة الحس، كأنها متوسط ومتصل بالحسن أو القبيح من حيث هما كذلك. والهرب والنزوع إذن من أفعال هذه القوة، وبمعنى آخر قوة النزوع وقوة الهرب لا تتميز إحداهما عن الأخرى، ولا تتميزان من قوة الحس، ولو أن ماهيتهما مختلفتان[١]. أما

(١) يبتعد ابن رشد في تلخيصه عن نص أرسطو، فهو يزعم أن العقل العملي موجود في كل إنسان، والعقل النظاري عند بعضهم فقط. ويربط بين العقل العملي وبين الحس والتخيل، ولكنه لا يذكر الألم واللذة. وهذا نص كلامه: "فهذه القوة هي القوة المشتركة لجميع الأناسي التي لا يخلو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر. وأما القوة الثانية [يريد العقل النظري] فيظهر من أمرها أنها إلهية جدًا، وأنها إنما توجد في بعض الناس، وهم المقصودون أولًا بالعناية في هذا النوع، فنقول: أما أن هذه المعقولات العملية سواء كانت معقولات قوي أو مهن

النفس الفكرية فإن الصور تحل فيها محل الإحساسات، فإذا أثبتت الحسن ولفت القبيح، هربت أو طلبت. ولهذا لا تعقل النفس أبدًا بدون صور. وهذا ما يحصل مثلًا من أن الهواء يؤثر في الحدقة بصفة ما، ثم تؤثر الحدقة بدورها في شيء آخر (والسمع كذلك). أما الشيء الأخير فواحد، ويكون وسطًا واحدًا ولو أنه متعدد في ماهيته. أما عن المبدأ الذي به تحكم النفس بأن الحلو يختلف عن الحار فقد سبق أن بيناه، ولكن يجب أن نعيد ذكره هنا: فهذا المبدأ هو شيء واحد بمعنى أن النهاية واحدة. وهذه المحسوسات توجد في الحس المشترك الذي هو واحد بالتشكيك والعدد، وتكون نسبة المحسوسات بعضها إلى بعضها الآخر في الحس، كالنسبة بينها في الواقع، لأنه ما الفرق بين صعوبة معرفتنا كيف نحكم على المحسوسات المختلفة بالجنس، وصعوبة معرفتنا كيف نحكم على الأضداد كالأبيض والأسود مثلًا؟ ولنفرض إذن أن نسبة أ الأبيض، إلى ب الأسود، هي كنسبة حـ إلى ء. فينتج عن هذا أنه يمكن أن نعكس التناسب ونقول إن أ: ج مثل ب: ء. إذا كان إذن حـ ء صفتين لموضوع واحد فإنهما مثل أ ب شيء واحد واو أنهما متميزان بالماهية. والأمر كذلك في كل اثنين آخرين.

وينطبق الاستدلال في حالة ما إذا كان أ هو الحلو، وب هو الأبيض.

حادثة وموجودة فينا أولًا بالقوة وثانيًا بالفعل، فذلك من أمرها بين، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المقولات الحاصلة منها إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولًا، والتخيل ثانيًا. وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والنخيل، فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل... [إلى أن قال بعد بيان أثر التخيل في العقل العملي، وكيف يحرك الحيوان]... والعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة من نيقوماخيا هو أيضًا منوب لهذه القوة بوجه ما".

فالقوة المفكرة تعقل إذن الصور[1] في الأخيلة، وكما أن ما يجب طلبه وتجنبه يتعين لهذه القوة في المحسوسات فكذلك، حتى خارج الإحساس، فإنها تتحرك عند ما تتعلق بالصور. مثال ذلك عند إدراك أن الشعلة نار، فإننا نعرف بالحس المشترك عند رؤيتها تتحرك أنها تدل على اقتراب العدو.

ولكن في بعض الأحيان الأخرى نحسب ونتروي بالأخيلة الموجودة في النفس أو بالأحرى بالمعاني- كأننا نبصرها- الحوادث المستقبلة بناء على الحوادث الحاضرة. وعند ما نعلن أن هذا هو اللذيذ أو المؤلم، عندئذ نهرب أو نطلب، والأمر كذلك في العمل على العموم. وأيضًا فإن الأشياء المستقلة عن العمل، نعني الصادق والكاذب، هي من جنس الحسن والقبيح، ولكن مع هذا الفارق على الأقل، أن الكاذب والصادق يوجدان وجودًا مطلقًا، والحسن والقبيح لشخص معين.

أما ما يسمى بالمجردات فالعقل يعقلها كما يعقل الأفطن: من حيث إنه أفطن لا نعقله مفارقًا، ولكن من حيث إنه تجويف (فقط) إذا عقلناه بالفعل فإننا نعقله بدون اللحم الذي يتحقق فيه التجويف، وهكذا فإن العقل حين يعقل الأمور المجردة، يعقل الأمور الرياضية، مع أنها ليست مفارقة كأنها مفارقة. وبوجه عام العقل بالفعل هو وموضوعاته شيء واحد. أما هل يمكن أن يعقل العقل شيئًا مفارقًا دون أن يفارق هو نفسه المقدار أو لا يمكن ذلك، فهذا ما نفحص عنه فيما بعد.

---

(١) المقصود بالصورة هنا الإيدس أو الـ **forme**.

(٨)
العقل والحاسة والتخيل

والآن فلنلخص ما ذكرناه عن النفس عائدين إلى القول بأن النفس من وجه هي الموجودات نفسها. ذلك أن جميع الكائنات أما محسوسة وإما معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، كما أن الإحساس والمحسوس شيء واحد. ولكن كيف يكون ذلك؟ هذا ما يجب أن نفحص عنه.

العلم والإحساس ينقسمان إذن بحسب موضوعاتهما، فالعلم بالقوة والإحساس بالقوة يقابلان الأشياء بالقوة، والعلم بالفعل والإحساس بالفعل يقابلان الأشياء بالفعل. وفي النفس قوة الحس وقوة العقل هما بالقوة نفس موضوعيهما، أحدهما المعقول بالقوة، والآخر المحسوس بالقوة. فبالضرورة كانت هذه القوى هي نفس موضوعاتها، أو على الأقل نفس صورها. أما أن تكون نفس موضوعاتها، فليس هذا ممكنا، لأنه ليس الحجر هو الموجود في النفس بل صورته. ويترتب على ذلك أن النفس شبيهة باليد؛ ذلك أنه كما أن اليد آلة لآلات أخرى، كذلك العقل صورة لصور، ليس هناك أي شيء يوجد مفارقًا للمقادير المحسوسة، فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها. ولهذا السبب من جهة، فإننا في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء، ومن جهة أخرى فإنه عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبًا بالأخيلة، لأن الأخيلة شبيهة

بالإحساسات، إلا أنها لا هيولي لها. ومع ذلك فالتخيل يتميز عن الإثبات والنفي، إذ يجب أن تتركب المعاني لتكوين الصادق أو الكاذب، ولكن قد يقال فيم تختلف المعاني الأولية عن الأخيلة؟ فنقول: إن هذه المعاني الأولية، بل وسائر المعاني، ليست أخيلة، ولكنها لا يمكن أن نستغنى عنها[١].

(٩)

القوة المحركة

لقد عرفنا النفس في الحيوان بقوتين: قوة الحكم، وهي وظيفة التفكير حركة الحيوان والإحساس، ثم قوة التحريك بحسب الحركة المكانية. وفي القدر الذي ذكرناه عن الإحساس والعقل كفاية. أما فيما يختص بالمبدأ المحرك فيجب علينا أن نفحص من أمر النفس عما يفعل ذلك أهو جزء واحد من النفس مفارق لها بالمقدار أو بالعقل، أم أنها النفس كلها. فإذا كان جزءًا مفارقًا، أيكون هو جزء خاص متميز عما اصطلحنا عليه عادة مما ذكرناه، أم أنه أحد هذه الأجزاء الأخيرة.

وهنا يبتدرنا هذا السؤال: من أي وجه يجب أن يقال أجزاء النفس وما عددها؟ ذلك أنه يظهر أن عددها من وجه ما لا نهائي، ولا يكفي فقط أن نميز مع بعض الفلاسفة[٢] الجزء العاقل، والجزء الغضبي، والجزء الشهواني،

(١) هذه الجملة الأخيرة على حسب تأويل هكس.

(٢) يشير إلى التقسيم الثلاثي لأفلاطون في طيماوس وفيدر والجمهورية. [ت]

أو مع بعض الفلاسفة الآخرين الجزء العاقل وغير العاقل، إذ يظهر عند فحص المميزات التي تقوم عليها هذه الأقسام، أنه يوجد أجزاء أخرى يفترق بعضها عن بعض أكثر من هذه التي ذكرناها: نعني الجزء الغازي الذي يختص بالنبات وسائر الحيوانات، والجزء الحساس وهو الذي يسهل تصنيفه أهو غير عاقل أم عاقل، ثم الجزء المتخيل وهو بماهيته مختلف عن جميع الأجزاء الأخرى، إلا أنه من العسير القول بمطابقته أو مفارقته لأي جزء، إذا افترضنا وجود أجزاء مفترقة في النفس. وأخيرًا الجزء النزوعي، والذي يظهر من حيث صورته وقوته أنه مختلف عن جميع الأجزاء السابقة. ومع ذلك لا يمكن، بغير تناقض في القول، أن يكون مفارقًا للأجزاء الأخرى: لأن الروية تنشأ في الجزء العاقل، والشهوة والغضب في الجزء غير العاقل. وإذا جعلنا النفس ثلاثية ظهر النزوع في أجزائها الثلاثة.

ولنعد إلى الموضوع الذي نفحص عنه: ما الذي يحرك الحيوان الحركة المكانية؟ ذلك أن حركة الزيادة والنقصان الموجودة في سائر الكائنات المتنفسة، يجب فيما يظهر، أن ترجع إلى مبدأ يوجد فيها جميعًا، نعني به القوة المولدة والغاذية– أما التنفس والزفير في النوم واليقظة فسوف نفحص عن ذلك في موضع آخر، لأنها تثير صعوبات كثيرة. ولنعد إلى الحركة في المكان، فنسأل. ما الذي يحرك الحيوان حركته إلى الأمام؟ هذا ما يجب أن نفحص عنه. ومن الواضح أنها ليست القوة الغاذية ذلك أنه تتم حركة النقلة دائمًا لتحقيق غاية، ويصحبها أما تخيل وإما نزوع، لأن أي حيوان ما لم يشتق إلى شيء أو يهرب منه، فلا يتحرك إلا بالقسر. وأيضًا [ففي هذا المذهب] تكون النباتات نفسها قادرة على الحركة، ويكون فيها جزء كأنه آلة هذا الجنس من الحركة. وكذلك

ليست هي قوة الحس لأن كثيرًا من الحيوانات يوجد فيها الإحساس، ومع ذلك تبقى ساكنة غير متحركة طول حياتها. وإذا كانت الطبيعة إذن لا تفعل شيئًا باطلًا ولا تهمل شيئًا مما هو ضروري (إلا في الكائنات المبتورة وغير الكاملة) ولكن الحيوانات التي نتكلم عنها ها هنا كاملة وغير مبتورة: والدليل على ذلك أنها قادرة على التوليد، وأنها تقطع فترة نضج واضمحلال) ويترتب على ذلك أنه يجب أن يوجد فيها أيضًا الأجزاء التي يمكن أن تكون آلات للسير؛ وليست هي كذلك القوة العاقلة، وما يسمى بالعقل علة الحركة؛ ذلك أن العقل النظري لا يعقل شيئًا له بالعمل علاقة، ولا يحكم فيما يجب تجنبه وطلبه، على حين أن حركة التقدم تصدر دائمًا عن كائن بتجنب أو بطلب شيئًا. وحتى إذا فعل العقل شيئًا من هذا الجنس فإنه لا يأمر بطلبه أو بتجنبه: مثال ذلك أنه كثيرًا ما يعقل شيئًا مخيفًا أو ملائمًا دون أن يأمر بالهرب. إنه القلب الذي يتحرك فقط، أو إذا كان الشيء لذيذًا فجزء آخر من الجسم[1]. وأخيرًا فإن العقل حين يأمر ويحدثنا الفكر بالهرب من شيء أو بطلبه، فإن الحيوان لا يتحرك مع ذلك. وعلى العكس قد يعمل في بعض الأحيان بالشوق أو بالرغبة، وهذا ما يفعله الشره، وأخيرًا بوجه عام نلاحظ أن صاحب العلم بالطب قد لا يستعمله، مع وجوده عنده، مما يدل على أن الذي يحدد الفعل المطابق للعلم هو شيء آخر، ولا النزوع وليس العلم نفسه– وأخيرًا فليس النزوع كذلك هو الذي يحدد هذا الجنس من الحركة؛ لأن المعتدلين عندما ينزعون ويشتهون لا يحققون ما ينزعون إليه، بل يخضعون للعقل.

---

(١) مثل الفم الذي يصبح رطبًا.

(١٠)

علة الحركة في الكائنات الحية

ويظهر على كل حال أن هناك قوتين محركتين: النزوع والعقل: (بشرط أن نم التخيل نوعًا من التعقل، ذلك أن الناس كثيرًا ما يخالفون العلم، ويخضعون لأخيلتهم، أما الحيوانات الأخرى غير الإنسان فلا يوجد لها تعقل أو استدلال، بل تخيل فقط). هاتان القوتان: العقل والنزوع محركتان بحسب– المكان: أعني العقل الذي يستدل لبلوغ غرض، وبعبارة أخرى العقل العملي، الذي يختلف عن العقل النظري بالغاية. وكل نزوع فهو من أجل غاية، لأن موضوع النزوع هو مبدأ العقل العملي، ونهاية التفكير هي بداية العمل. فيظهر إذن أنه من المعقول أن ننظر إلى هاتين القوتين على أنهما محركتان، نعني النزوع والعقل العملي. ذلك أن المطلوب يحرك، ولهذا فإن الفكر يحرك بشرط أن يكون مبدؤه المطلوب. وكذلك التخيل حين يحرك لا يحرك بدون النزوع: ليس هناك إذن إلا مبدأ واحد محرك هو القوة النزوعية. لأنه إذا وجدت قوتان (اعني العقل والنزوع) للتحريك، فإنهما تحركان بحسب صفة مشتركة. ولكن بظهر أن العقل لا يحرك بدون النزوع (لأن الروية ضرب من النزوع. وإذا ما تحرك الإنسان، عن تفكير فإنه يتحرك كذلك عن روية). أما النزوع فعلى العكس، فيمكن أن يحرك بدون أي استدلال، لأن الشوق ضرب من النزوع. إلا أن العقل يكون دائمًا مستقيمًا، على حين. أن النزوع والتخيل قد يستقيمان أو ينحرفان. ولذلك فإن المطلوب هو دائمًا ما يحرك لا أنه قد يكون خيرًا حقيقيًا أو

ظاهريًا. وليس كل خير مع ذلك، بل الخير العملي، ونعني بالخير العملي ما لا يكون كذلك في جميع الظروف.

فمن الواضح إذن أن ما يحرك هي قوة النفس التي تسمى بالنزوع، أما أولئك الذين يقسمون النفس أجزاء فإن فعلوا ذلك بحسب قواها ينتج عن ذلك عدد كبير من الأجزاء: غاذية: وحساسة، وعاقلة، ومروية، وأخرى نزوعية أيضًا. هذه تختلف فيما بينها أكثر مما تختلف الشهوانية والغضبية– وحيث تتولد ضروب من النزوع يضاد بعضها بعضًا، وهذا ما يحصل إذا تعارض العقل والشهوات (ولا يحصل هذا إلا في الكائنات التي تدرك الزمن؛ ذلك أن العقل يأمر بالمقاومة بالنظر إلى المستقبل، على حين أن الشهوة لا تتحرك إلا بحسب الحاضر، لأن اللذة الحاضرة تظهر كأنها لذيذة على الإطلاق، وخيرة على الإطلاق، لأننا لا نبصر المستقبل)، فيترتب على ذلك أن المبدأ المحرك يجب أن يكون واحدًا بالنوع– وهذه هي القوة النزوعية من حيث إنها كذلك، والمطلوب أولًا لأنه يحرك بغير أن يتحرك بأن يعقل أو يتخيل– ولو أن المبادئ المحركة كثيرة العدد.

ولما كان في كل حركة ثلاثة أشياء: الأول المحرك، والثاني ما به يحرك، والثالث المتحرك؛ وكان المحرك مزدوجًا، فمن جهة ما لا يتحرك، ومن جهة أخرى المحرك والمتحرك– ويترتب على ذلك أن ها هنا المحرك الذي لا يتحرك هو الخير العملي؛ والمحرك المتحرك، هو المطلوب (لأن المتحرك يتحرك من حيث إنه ينزع، والنزوع نوع من الحركة أو بالأولى فعل) والمتحرك هو الحيوان. أما عن الآلة التي بها يحرك النزوع، فإنها شيء جسماني: ولذلك يجب أن يفحص عنها في الوظائف المشترك بين الجسم والنفس.

ولنكتف الآن بالقول على وجه الإيجاز بأن علة الحركة بتوسط الأعضاء توجد عند تلاقي البداية والنهاية، كما هي الحال مثلًا في الفصل: فهناك المحدب والقمر، الأول نهاية، والثاني مبدأ. ولذلك كان المقعر في سكون، والمحدب في حركة، وكانا متميزين عقلًا، مع أنهما لا يفترقان في المكان، لأن كل شيء يتحرك بالدفع والجذب، ولذلك يجب أن يكون هناك، كما هو الحال في الدائرة، نقطة ساكنة منها تبدأ الحركة.

على وجه العموم إذن كما ذكرنا، يحرك الحيوان نفسه من حيث إنه ينزع، ولكن لا يوجد عنده النزوع بدون التخيل، وكل تخيل فهو أما معقول أو محسوس. وهذا الضرب الأخير هو الذي يوجد في الحيوانات غير الإنسان.

(١١)

علة الحركة في الكائنات الحية

يجب أن نفحص أيضًا عن أمر الحيوانات الناقصة، أعني تلك التي لا يوجد عندها إلا حاسة اللمس. ما مبدؤها المحرك؟ هل يمكن أن يكون عندها تخيل وشوق أولًا يمكن ذلك؟ ذلك أنه يظهر أن عندها لذة وألمًا، فإذا كان فيها هذان الأمران، فيجب أن يكون فيها الشوق أيضًا. ولكن كيف يمكن أن يكون عندها تخيل؟ هل نقول أنه كما أن حركاتها ليست محدودة، فهذه القوى توجد فيها كذلك، إلا أنها توجد على نحو غامض غير محدود؟

فالتخيل الحسي يوجد إذن كما ذكرنا في جميع الحيوانات، على حين

أن التخيل مع الروية لا يوجد إلا في الحيوان العاقل: لأننا إذا رجحنا هل نفعل هذا الشيء أو ذاك فهذا من عمل الاستدلال، ومن الواجب بالضرورة أن نستعمل مقياسًا واحدًا ما دمنا نطلب الخير الأفضل. ولذلك كانت عندنا القدرة على تركيب صورة واحدة من عدة صور(١). والسبب الذي من أجله يظهر ان الحيوانات الناقصة لا يوجد عندها الحكم، هو أنه ليس عندها هذا التخيل المستمد من القياس، على أن هذا يشمل ذاك. وكذلك فإن النزوع لا يشمل قوة الروية، إلا أنه في الإنسان يتغلب في بعض الأوقات على الروية ويحركها، وفي بعض الأوقات الأخرى تتغلب الروية على النزوع كما تعلو كرة على كرة(٢). أو أن نزوعًا يتغلب على نزوع آخر، كما هو الحال في عدم الاعتدال (ولو أنه بالطبع يكون دائمًا أعلى قوة هي صاحبة الغلبة، وهي التي تحرك) وبذلك يكون هناك ثلاثة أنواع من الحركة.

أما القوة العالمة فهي لا تتحرك أبدًا، ولكنها تظل في سكون، وبما أننا نميز بين الحكم الكلي أو القضية الكلية، وبين القضية الجزئية (لأن الأولى تحكم على أن صاحب هذه الصفة يجب أن يفعل هذا الفعل، والثانية أن هذا الفعل المعين له هذه الصفة، وأني أنا هذا الشخص صاحب هذه الصفة، فلذلك كان الحكم الثاني هو الذي يحرك في الحال إلى العمل،

---

(١) في الأصل اليوناني. الفاعل يعود على الحيوان الناطق، فآثرنا في الترجمة أن يكون الفاعل ضمير المتكلم، وهو الإنسان.

(٢) يشير أرسطو إلى تأثير الأجرام السماوية بعضها في بعض، فعندما تتسلط الرغبة المقلبة على الغضب يكون هذا التأثير شبيها بتأثير النجوم الثوابت في الأجرام المتوسطة [عن تريكو].

وليس الحكم الكلي. أو الأولى أن نقول إنهما يعملان معًا إلا أن أحدهما أدنى إلى السكون، والثاني ليس كذلك؟

(١٢)

عمل الحواس المختلفة في حفظ الكائنات المتنفسة

فيما يختص بالنفس الغاذية فكل كائن حي، مهما يكن من أمره، يجب أن الغائبة: توجد عنده [هذه النفس] بالضرورة، إذ فيه نفس منذ كونه النفس الغاذية إلى فساده. ذلك أنه بالضرورة يجب أن يكون للمتولد نمو ونضج واضمحلال، وهذه كلها مستحيل بدون التغذي. يجب إذن بالضرورة أن توجد القوة الغاذية في جميع الكائنات التي تنمو وتضمحل. ولكن الإحساس ليس بالضرورة حاضرًا في جميع الكائنات الحية، لأن ذوات الأجسام البسيطة ليس عندها حاسة اللمس (ومع ذلك بدون اللمس لا يعيش أي حيوان) ولا كذلك الكائنات غير المستعدة لقبول الصور بدون الهيولي. ولكن الحيوان يجب بالضرورة أن يوجد فيه الإحساس ما دامت الطبيعية لا تفعل شيئًا باطلًا. ذلك أن جميع الأشياء الطبيعية لها غاية، أو تابعة لما له غاية. ومن حيث إن كل جسم قوة السير، إلا أنه يخلو من الإحساس، فإنه يفسد ولا يبلغ كماله، وهذه هي وظيفته الطبيعية. إذ كيف يتغذى في هذه الحالة؟ ذلك أن الحيوانات الساكنة تتغذي بما نشأت عنه. ومن حيث إن الجسم لا يمكن أن يوجد فيه نفس، وعقل قادر على الحكم بدون أن يوجد عنده إحساس، على الأقل حين يتعلق الأمر بكائن غير ساكن ولو أنه متولد (إذ ماذا يفيده ذلك العقل؟ يجب أن

يكون هذا الأمر مزية أما لنفسه وإما لجسمه، ولكن في الواقع لن يكون هذا أو ذاك لأن النفس لن يزيد تفكيرها، والجسم أن يكون أفضل من أجل ذلك) ويترتب على ذلك أن أي جسم غير متحرك لا يشتمل على نفس بدون الإحساس.

ولكن الجسم إذا كان فيه الإحساس فيجب بالضرورة أن يكون أما بسيطًا أو مركبًا إلا أنه لا يمكن أن يكون بسيطًا لأنه عندئذ لن يوجد فيه اللمس، ووجوده لا غنى عنه. ويتضح هذا الأمر الأخير مما يلي: ما دام الحيوان جسمًا متنفسًا، وكان كل جسم ملموسًا، وكان الملموس ما يحس باللمس، فبالضرورة أيضًا أن يحس جسم الحيوان باللمس، إذا وجب أن يضمن الحيوان بقاءه. لأن الحواس الأخرى تعني: الشم والبصر والسمع، تعمل بمتوسطات غير أعضاء الحس نفسها. ولكن من حيث يوجد تماس مباشر إذا لم يكن في الحيوان إحساس، فإنه يعجز عن تجنب بعض الأشياء وعن إدراك الأشياء الأخرى. وإذا كان هذا هكذا فقد يستحيل على الحيوان أن يحفظ بقاءه، ولذلك كان الذوق أيضًا ضربًا من اللمس، فهو حاسة الغذاء، والغذاء هو الجسم الملموس. وعلى العكس فإن الصوت واللون والرائحة لا تغذي ولا يحصل عنها زيادة أو نقصان. ويترتب على ذلك بالضرورة أن الذوق نوع من اللمس، لأنه حاسة الملموس والمغتذي– فلا غنى للحيوان عن هاتين الحاستين(١)، ومن المبين أنه لا يمكن بدون اللمس أن يعيش الحيوان. أما الحواس الأخرى فإن وجودها من أجل الأفضل فقط، وليس من الضروري عندئذ أن توجد في أي نوع من الحيوان

(١) اللمس والذوق.

بل في بعضها فقط، أعني في تلك التي يوجد عندها حركة التقدم[1] لأن الحيوان من هذا النوع إذا وجب أن يحفظ بقاءه كان عليه ألا يدرك بالتماس المباشر فقط، بل من بعيد. وقد يمكن أن يدرك بمتوسط، من جهة أن هذا المتوسط ينفعل ويتحرك بتأثير المحسوس، ثم يتحرك الحيوان نفسه بتأثير هذا المتوسط. إذ كما أنه في الحركة المكانية يحدث المحرك تغييرًا إلى حد ما؛ وأن ما يدفع يكون قادرًا على دفع شيء آخر، وبذلك تنتقل الحركة عن متوسط؛ وأن المحرك الأول يحرك ويدفع دون أن يدفع على حين أن المحرك الأخير يدفع بغير أن يدفع، من حيث إن المتوسط محرك ومتحرك؛ وأن المتوسطات كثيرة؛ فكذلك الأمر في الاستحالة فيما عدا أن الاستحالة تحصل ويبقى الشخص في نفس المكان. مثال ذلك إذا طبعنا خاتمًا في شمع، فإن الشمع لا يتحرك إلا بمقدار ما دخل فيه من الخاتم. أما الحجر فلا يتحرك أبدًا على حين أن الماء يقبل ذلك إلى مسافة بعيدة. أما الهواء فإنه متحرك إلى أقصى حد، فاعلًا ومنفعلًا، بشرط أن يبقى ساكنًا وواحدًا. ولنعد إلى انعكاس الضوء، فهل الأفضل بدلًا من افتراض أن الرؤية تخرج من العين وتنعكس، أن نقول إن الهواء ينفعل بتأثير الصورة واللون، ما دام يبقى واحدًا. ولكن الهواء يبقى واحدًا فوق السطح الأملس، ولذلك فإن هذا الهواء يحرك عضو البصر كما لو نفذ الختم المطبوع في الشمع إلى الجهة الأخرى.

---

(١) (في هكس) حركة الانتقال من مكان إلى آخر. والمقصود السير أو المشي.

(١٣)

الجسم المتنفس مركب - وظيف اللمس الرئيسية

من البين أن جسم الحيوان لا يمكن أن يكون بسيطًا أعني مكونًا إطلاق مثلًا من النار أو من الهواء. ذلك أن الحيوان، إذا لم يكن عنده لمس فلن يكون عنده أي حاسة أخرى، من حيث إن الجسم المتنفس هو دائمًا، كما ذكرنا. قادر على اللمس. ولا ريب في أن العناصر، ما عدا الأرض، يمكن أن تكون أعضاء للحس. إلا أن جميع هذه الأعضاء لا تحس إلا بتوسط شيء آخر أعني بتوسط متوسطات، أما اللمس فيحصل بممارسة المحسوسات نفسها ومن هنا سمى كذلك، ومن الصحيح أن أعضاء الحس الأخرى تدرك أيضًا بالتماس، إلا أن هذا التماس يحصل بتوسط شيء آخر [غير العضو نفسه]: اللمس وحده في الرأي الشائع يدرك بنفسه، ويترتب على ذلك أنه لا يوجد أي جسم لحيوان مركبًا من عناصر كهذه(١). ولا يمكن أن يكون مركبًا من الأرض لأن اللمس كأنه وسط الملموسات، وعضوه مستعد لقبول، ليس جميع صفات المميزة للأرض فقط، بل الحار والبارد وجميع الصفات الملموسة الأخرى أيضًا. والسبب الذي من أجله لا نحس بالعظام والشعر، والأجزاء الجسمانية التي من هذا الجنس هو أنها مكونة من الأرض فقط ولهذا أيضًا لا يحس النبات، لأنه مكون من الأرض. فبدون اللمس لا يمكن أن يوجد أي حاسة أخرى، ولا يتكون عضو اللمس من الأرض، أو من أي عنصر آخر [وحده].

---

(١) أي العناصر غير الأرض [ت].

فيتضح إذن أنه من الضروري أنه يكون اللمس هو الحاسة الوحيدة التي إذا عدمت أفضت إلى موت الحيوان. لأنه لا يمكن أن يوجد في شيء ليس بحيوان ولا يجب كي يكون الحيوان حيوانًا أن توجد فيه غير هذه الحساسة. ولهذا أيضًا فإن المحسوسات الأخرى، أعني اللون والصوت والرائحة، لا يمكن إذا أفرطت أن تفسد إلا أعضاء الحس، لا الحيوان نفسه (إلا إذا كان ذلك بالعرض كأن يحدث مثلًا دفع أو صدمة في الوقت الذي يحدث فيه الصوت، أو تتحرك أشياء أخرى بتأثير المرئيات أو الرائحة فتفسد بتماسها) وكذلك الطعم فإنه لا يفسد إلا إذا كان ملموسًا أيضًا، وعلى العكس فإن الملموسات المفرطة كالحار والبارد والصلب فإنها تهلك الحيوان نفسه: ولما كان الإفراط في كل محسوس يفسد عضو الحس، فإن الإفراط في الملموس يفسد اللمس، وهو الحاسة التي بها عرفنا الحياة. فقد بينا أنه بدون اللمس لا يمكن أن يعيش الحيوان. ولهذا فإن الملموسات المفرطة لا نفسد عضو الحس فقط، بل الحيوان نفسه، بشرط أن تكون هي الحاسة الوحيدة الموجودة عند الحيوان بالضرورة.

أما الحواس الأخرى فإنها موجودة في الحيوان، كما ذكرنا، لا من أجل وجوده بل من أجل الأفضل: مثل البصر الذي يهيئ له الرؤية ما دام الحيوان يعيش في الهواء والماء، وبوجه عام في جسم مشف. والذوق كي يدرك الحيوان اللذيذ والمؤلم في الغذاء فينزع إليها ويتحرك نحوها. والسمع كي يلتقط الدلالات. واللسان أخيرًا كي ينقبل إلى غيره الدلالات.

الفهرس